

## श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक महानुभावः—

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन बैंकर्स, सदर मेरठ  
सरक्षक, अध्यक्ष एवं प्रधान ट्रस्टी ।
- (२) श्रीमती सौ० फूलमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी  
जैन बैंकर्स, सदर मेरठ, मरक्षिका ।

## श्री सहजानन्द शास्त्रमाला के प्रवर्तक महानुभावः—

१	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सराफ	सहारनपुर
२	" सेठ भवरीलाल जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैय
३	" कृष्णचन्द जी रईस	देहरा
४	" सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैय
५	" श्रीमती सोवती देवी जैन	गिरी
६	" मित्रसैन नाहरसिंह जी जैन	भुजफरनगर
७	" प्रेमचन्द श्रीमप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	
८	" सत्केकचन्द लालचन्द जी जैन	भुजफर
९	" दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	" बालराम प्रेमचन्द जी जैन	मसूरी
११	" बाबूराम भुरारीलाल जी जैन	ज्वालानपुर
१२	" केवलराम उग्रसैन जी जैन	जगाधरी
१३	" गेंदामल दगडू शाह जी जैन	मनावद
१४	" मुकन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्डी	भुजफरनगर
१५	" श्रीमती धर्मपत्नी बा० कैलाशचन्द जी जैन	देहरादून
१६	" जयकुमार वीरसैन जी जैन सराफ	सदर मेरठ
१७	" मन्नी दिगम्बर जैन समाज	खण्डवा
१८	" बाबूराम प्रफुल्लप्रसाद जी जैन	तिस्सा
१९	" विशालचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	" हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन ओवरसियर	इटावा
२१	" सौ० प्रेम देवीशाह सु० बा० फतेहलाल जी जैन सघी	जयपुर
२२	" मन्नाणी दिगम्बर जैन महिम्ना सताज	खण्डवा
२३	" सागरमल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडीह
२४	" गिरनारीलाल चिरञ्जीवल जी जैन	गिरीडीह
२५	" राधेलाल कालूराम जी जैन मोदी	गिरीडीह
२६	" फूलचन्द वैजनाथ जी जैन नई मण्डी	भुजफरनगर
२७	" सुखवीरसिंह हैमचन्द जी जैन सराफ	बडौत
२८	" गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन गोधा	लालगोला
२९	" दीपचन्द जी जैन सुपरिन्टेन्डेण्ट इन्जीनियर	कानपुर

३०	श्रीमान् लाला मन्नी दि० जैन समाज नाई की मण्डी	आगरा
३१	" सचालिका दि० जैन महिला मण्डल नमककी मण्डी	आगरा
३२	" नेमिचन्द्र जी जैन रुडकी प्रेस	रुडकी
३३	" भन्वनलाल शिवप्रसाद जी जैन चिलकाना घाले	सहारनपुर
३४	" रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	" मोल्हड़मल श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	" शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	" ॐ जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छाबड़ा	भूमरीतिलैया
३८	" ॐ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूपनगर	कानपुर
३९	" ॐ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४०	" ॐ दयाराम जी जैन आर ए डी. ओ	सदर मेरठ
४१	" ॐ मृन्नालाल यादवराम जी जैन	सदर मेरठ
४२	" + जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४३	" + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला
४४	" + बनवारीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला

नोट.—जिन नामों के पहिले ॐ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावों की स्वीकृत सदस्यता के कुछ रुपये आये हैं, शेष आने हैं । तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनके स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सभी बाकी है ।

## सम्पादकीय

जैन न्यायके महान् प्रतिष्ठापक कुशाग्रबुद्धि तार्किकशिरोमणि वादीभकेश्वरी श्री मन्तमन्त्र श्री भकलङ्कदेव आदि महापुरुषोंने जैन न्यायके मौलिक तत्त्वों की समीचीन विवेचना प्राप्त की, प्रमाणसंग्रह, न्यायविनिश्चयादिकारिकात्मक रचनाओं के द्वारा की । जैनदर्शनके प्रणेता भगवान् समास्थामीके दार्शनिक शास्त्र श्री तत्त्वार्थसूत्र के सदृश जैन न्यायको सूत्रबद्ध करने वाली "जैन न्याय सूत्रग्रन्थ" जैन परम्परा में नहीं बन पाया था । इसी कमीको आचार्यप्रवर श्री माणिक्यनन्दीने आचार्य स्मृति-परम्परासे आये हुए जैन न्यायरूप सागरको परीक्षामुखसूत्ररूप गागरमें पूर्ण करके जैन न्यायका गौरव बढ़ाया है । यह जैन न्यायका प्राथमिक सूत्रग्रन्थ है जो कि भारतीय न्याय विषयक कृतियोंमें अद्वितीय है ।

यह ग्रन्थ ६ परिच्छेदोंमें विभाजित है । इसके सूत्रोंकी संख्या २१२ है । ये सूत्र सरल, विशद एवं नये-नुले हैं । वस्तु विचारमें अति गम्भीर, अन्तस्तलस्पर्शी तथा अर्थ-गौरवसे ओत प्रोत हैं । सभी सूत्र संस्कृत गद्यमें हैं, किन्तु उनके आदि

प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदा भासाद्विपर्यय ।  
 इतिवक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्प लघीयस ॥  
 परीक्षामुखमादर्श हेयोपादेयतत्त्वयो ।  
 सविदे मादृशो बालः परीक्षादक्षवद् व्यधाम् ॥

आद्य श्लोकमें ग्रन्थ प्रयोजन तथा उसकी रचनाकी प्रतिज्ञा की है । और प्रविज्ञानुसार ग्रन्थ रचना की है । सूत्रकारने हेय-उपादेय तत्त्वका यथार्थ बोध कराने के लिये परीक्षाके समान दर्पणवत् कृति बनाई ।

प्रतिपाद्य विषय — प्रथम परिच्छेद १३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका स्वरूप तथा प्रमाणके प्रामाण्यके स्वतन्त्रत्व परतत्त्वका निर्णय किया है । द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाण के प्रत्यक्ष परोक्ष दो भेद बताये हैं । प्रत्यक्षके सांख्यवह्नारिक तथा मुख्य भेदोंको १२ सूत्रोंसे प्रतिपादन किया है । तृतीय परिच्छेदमें परोक्ष प्रमाणके स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगमकों १०१ सूत्रोंमें कथन है । चतुर्थमें ९ सूत्रों द्वारा प्रमाणके विषय सामान्यविशेषात्मकको समझाया है । सामान्य विशेषके भेद भी दर्शाये हैं । पाँचवें परिच्छेदमें ३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका फल साक्षात्, अज्ञाननिवारण, परम्परा दान-उपादान उपेक्षा कहकर उसे प्रमाणसे कथञ्चित् भिन्न भिन्न सिद्ध किया है । छठे परिच्छेदमें प्रत्यक्षाभास परीक्षाभासका स्वरूप बताकर जय-पराजय व्यवस्था बताई है । इसमें ७४ सूत्र हैं । इस प्रकार इस ग्रन्थमें जैन न्यायके, सभी मौलिक प्राण्य विषयोंका पूर्ण व्यवस्थित चयन हुआ है ।

न्याय विषयके ऐसे कठिन दार्शनिक विषयका आध्यात्मिक सम्बन्ध दिखाकर न्यायादि अनेक विषयके पारस्त्री, मनीषी, विद्वान् श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी सहजानन्द मालाने परीक्षामुखसूत्रप्रवचन द्वारा सरल सुबोध स्पष्ट किया है । समय-सारादि अनेक ग्रन्थोंपर प्रवचन करने वाले विद्वान्के प्रौढ़ ज्ञानसे इसे दुरुहतासे बचाया है जो कि न्याय विषयक गम्भीर अध्ययन चिन्तन एव- सुयोग्य विद्वत्ताका ही सुन्दर मधुर फल है । न्यायविषयक क्षेत्रमें तत्त्व निर्णयका आधार प्रमाण ही होता है । इनलिये प्रमाण और प्रामाण्यकी परीक्षा करना अत्यावश्यक है । इन प्रवचनों द्वारा श्लोकमें प्रमाणविषयक विपरीत धारणायें दूर होंगी ।

मुझे इन प्रवचनोंका प्रूफ शोधनका भवसर मिला है । मैं आशा करता हूँ कि आध्यात्मिक तत्त्वके विज्ञ रसिक जन इनके स्वाध्याय द्वारा लाभ उठावेंगे ।

—देवचन्द जैन, एम० ए०

# परीक्षासुखसूत्रप्रवचन

( ११, १२, १३, १४ भाग )

[ एकादश भाग ]



प्रवक्ता—ग्रध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ धुल्लक मनोहर जी वर्णी सहजानन्द महाराज



अज्ञानतिमिराधानाम ज्ञानाञ्जनशलाकया ।  
चक्षुरुन्नीलित येन तस्मै श्री गुरवे नमः ॥



विश्वका स्वरूप—लोकमें दो प्रकारके पदार्थ होते हैं—एक चेतन, दूसरा अचेतन, जीव और अजीव । इन दो प्रकारके पदार्थोंमें समस्त पदार्थ गभित होते हैं । चेतनमें आया एक चेतन और अचेतनमें आये पुद्गल, धर्म अयर्म, आकाश और काल । पुद्गल उसे कहते हैं जो पूरे और गले । मिलकर बड़ा बन जाय, बिछुडकर घट जाय । ऐसी बात जिनमें सम्भव है उनको पुद्गल कहते हैं । पुद्गलमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श ये चार गुण नियमसे होते हैं । हम आपको जो कुछ दिख रहा है यह सब पुद्गलका मायारूप है, इन दिखने वाले पदार्थोंमें जो परमार्थ अणु है वह तो पुद्गलका परमार्थ स्वरूप है, पर उन अणुबोके मिल जानेसे जो एक यह स्वयं बन गया है यह मायारूप है । इसमें पुद्गल तत्त्व है । धर्मद्रव्य, जो समस्त लोकमें व्यापक है जिसके होनेके कारण जीव पुद्गल जय गमन करना चाहें तो गमन कर सकते हैं । जहां धर्म द्रव्य न हो वहां जीव पुद्गलका गमन नहीं हो सकता है । जैसे लोकके बाहर धर्म द्रव्य नहीं है तो वहां जीव पुद्गलभी नहीं है । धर्म द्रव्यकी तरह अधर्म द्रव्य भी इस लोकमें व्यापक है, जो चलते हुए जीव पुद्गलके ठहरनेमें सहायक होता है । आकाश द्रव्य तो सर्वव्यापक है, जहां पदार्थ ठहर सके वह आकाश द्रव्य है । काल द्रव्य लोकाकाशके एक-एक प्रदेशपर एक-एक कालाणु है जो कि प्रति नमय समय-समय-पर पर्यायसे परिगमन करता रहता है । इस कालद्रव्यके निमित्तसे समस्त पदार्थोंका परिगमन होता है । यो जगतमें चेतन और अचेतन दो प्रकारके पदार्थ पाए जाते हैं ।

चेतन का सामर्थ्य—दिश्य वे समस्त पदार्थोंमें चेतन तो प्रतिभाम स्वयं है,



ज्ञानमय है, आनन्दका उपभोगना है और शेष अचेतन पदार्थ ज्ञान और आनन्दसे शून्य हैं। वे सब जड़ हैं, चेतन पदार्थाने क्या सामर्थ्य है उस सामर्थ्यपर विचार किया जाता है तो जो कोई पुरुष निष्पक्ष दृष्टिसे एकमात्र जानकारी ही करता है, किसी धर्म मज-हबका कुछ भी रिवज रखे बिना अपने आप की जानकारी मात्रसे प्रयोजन है, तबना अभिप्राय रखकर समस्त पर पदार्थोंमें विकल्प हटाकर विश्राममें रहकर यदि भ्रन्त निरीक्षण करता है तो प्रत्येक मनुष्यको और मनुष्य ही क्या, पशुपक्षी और पक्षियोंको भी अपने आपके स्वरूपका और सामर्थ्यका बोध हो सकता है। आत्मामें ज्ञान और आनन्द स्वभाव है। ज्ञानका काम जानना है। जा भी हो सब जाननेमें आ जाय ऐसा यह ज्ञान स्वभाव सबको स्पष्ट जाननेके लिये, मानो गमिन कर दे, इसके लिये तैयार बैठा रहता है। ज्ञानमें सारा लोकलोक भी आ जाय वह भी बिन्दुवत् भासता है। ज्ञानकी ऐसी सामर्थ्य है कि ऐसे लोकालोक यदि अनगिनत भी होते तो भी सब ज्ञानमें समा जाता ज्ञान एक भाव है और भावस्वरूप द्रव्यमें है इसलिये कितनेही पदार्थ जाननेमें आ जायें यहाँकी जगह भरती नहीं है, क्योंकि यज्ञ भ्रमूर्त है, एक जाननभावको लिए हुए है। तो ज्ञानमें इतनी सामर्थ्य है कि समस्त सत् पदार्थ इसके ज्ञानमें आ जायें और तिसपर भी अनगिनतों गुने भी पदार्थ होने तो वे भी सब ज्ञानमें आत।

आत्मसामर्थ्य और वर्तमान दशा—ज्ञानस्वरूपका अनुल सामर्थ्य रखने वाले आत्मा की, हम आप सबकी जो कुछ आज दशा बन रही है वह दयनीय दशा है। कहीं तो हम आपका वह वैभव, कि निस्तरंग नीरग शोभ कायरहित विशुद्ध ज्ञानके विकाससे (पावन रहते और आत्मीय स्वाभाविक आनन्दका अनुभव करते और कंसो यह दशा बन रही है कि कोई कीड़ा मकौड़ा बन रहा है, कोई पशु सूकर, कुत्ता, गधा आदि बन रहे हैं, कोई मनुष्य भी बना है तो वह भी निरंतर आकुलित रहता है। क्या स्थिति बन रही है इस भगवान आत्माकी ? हम अपने वैभवका सामर्थ्य नहीं समझना चाहते और बाहरी विषय प्रसंगोंमें ही सुख मानते हैं जिनमें सार रच भी नहीं है, क्या कर रहे हैं ? धन जोड़कर क्या कर लिया जायगा ? अपने आत्माको निरखकर उत्तर तो दीजिए जिसके लिए रात दिन व्यय कु। रहते हैं इन मायामयी पुरुषोंमें जो स्वयं सब स्वार्थी हैं, अपने प्रयोजन बिना किसीका कुछ यश नाम भी कभी कह नहीं सकते, इन मायामयी जीवोंमें इन असार लोकमें तुम अपना क्या बनाना चाहते, और अपना भी क्या, इस शरीरका। ये सब असार बातें हैं। इनसे मुक्त होनेका साहस जगेगा और ज्ञान वैभवके आवरणका विनाश होगा तो अनुल वैभव मिलेगा जो प्रभुमें विकसित है।

निरावरणताके विरोधमें अनादिभुक्तताकी कल्पना - अनुल वैभवकी चर्चा सुनते हुएमें सर्वज्ञका अतीतिक वैभव क्या है उस विभूतिको सुनते हुए कोई पुरुष शका कर रहा है कि ऐसा भ्रं कोई प्रभु सर्वज्ञ होता है क्या कि जिसके पहिले तो

आवरण हो, कर्मोंसे दबा हो और फिर कर्मोंका वियोग हो तब वह सर्वज्ञ बने, प्रभु बने, ईश्वर बने यह बात हमारी समझमें नहीं आती। शकाकारका आशय यह है कि ईश्वर तो एक ही होता है लोकमें, और वह अनादि कालसे कर्मोंसे, आवरणोंसे, बन्धनोंसे मुक्त रहा करता है वह इस सारे विश्वका मालिक है और वही इस लोककी रचना किया करता है। ऐसे आशयको रखकर शकाकार कह रहा है कि कर्मोंका आवरण हो और फिर उसका वियोग हो तब सर्वज्ञ बने, उसका ज्ञान बने यह बात गलत है क्योंकि ईश्वर तो अनादिकालसे ही मुक्त है। उसमें आवरण सम्भव नहीं है।

यथार्थश्रद्धानसहायक उपयोगी प्रकरणोंको समझनेका अनुरोध—  
देखिये अब जो प्रकरण चलेगा—१०-१५ दिन, यह प्रकरण अपने आपकी श्रद्धा सही बनानेके लिए और अममरी बातोंका सस्कार मिटानेके लिए बहुत उपयोगी प्रकरण है। जिसके अभिप्रायमें यह बात बैठी है कि हम लोग किसी गिनतीके नहीं हैं, हम में कुछ सामर्थ्य नहीं है, हम तो एक दास हैं ईश्वर जिस प्रकार हमें बनायेगा, नरक स्वर्ग जहाँ पटकेगा, जो सुख दुःख देना चाहेगा, सब उसकी मर्जी पर है, हम अपनेमें कुछभी पुत्रपार्थ कर सकने वाले नहीं हैं, इस प्रकारका अभिप्राय रखकर जो अपनेको कायर बना रहे हैं, दीनता रखते हैं और अतुल जो समाधि है, ज्ञानप्रकाश है उस प्रकाशमें रहनेका, पहुँचनेका साहस भी नहीं जिनके जग पाता है, ऐसा अमका सस्कार जब तक रहता है तब तक यह जीव क्या कर सकता है ? यह आत्मा स्वयं ज्ञानानन्द-स्वरूप है। यहाँ ज्ञान जब पूर्ण विकसित हो जाता है, आवरण ममस्त हट जाते हैं तो यह ज्ञान परिपूर्ण शुद्ध बनता है और वहाँ जन्ममरण आदिक ममस्त सकट मिट जाते हैं। आत्माको तो हित चाहिए। जिस प्रकार हित हो उसी प्रकारकी बुद्धि और यत्न ही तो करना है। और वहाँ भी बनावटसे नहीं करना, दिखाबटसे नहीं करना है, किंतु जो यथार्थ है, स्वरूपमें है, स्वाभाविक है, सुगम है, स्वाधीन है वही तो करना है जब अपने आपके सत्त्वका ही निर्णय न हो, अपने सामर्थ्यका गुणका, विकासका, विलास का, लीलाका कुछ पताही न हो। केवल एक किसी पर पदार्थकी आशा रखकर उस ही की भक्ति करके दीनता ही बनायी जाती रहे तो आत्मा जन्ममरणके सकटोंसे मुक्त कब हो सकेगा ? इन सब समस्याओंको सुलझानेके लिये यह प्रकरण बहुत काम देगा।

कर्मोंसे छूटे बिना मुक्त कहनेकी असङ्गतता—यहाँ आत्माका सामर्थ्य न समझ सकने वाला शकाकार कर रहा है कि ईश्वर तो अनादिमुक्त होता है। उसके तो कर्मोंका आवरण भी कभी नहीं रहा। तब फिर यह कहना कि जब आवरण सब हट जाते हैं तो अशेष वेदी विज्ञान उत्पन्न होता है, यह बात अयुक्त है। समाधानमें कहा जा रहा है कि ईश्वर कोई भी अनादिमुक्त सिद्ध नहीं है क्योंकि पहले तो मुक्त ही नाम किसका है ? जो छूट गया। किससे छूट गया, वह तो कुछ बताना चाहिए।

ही अनन्त काल पहिले जो भी मुक्त हुए वे यद्यपि अतः तक भी मुक्त हैं और अनन्त काल तक मुक्त रहेंगे, किन्तु प्रारम्भमे वे भी कर्मोंसे सहित थे और रत्नत्रयके उदाय से कर्मोंका आवरण उनका दूर हुआ और वे मुक्त हुए। ईश्वर अनादिमुक्त नहीं होता मुक्त होनेसे, अन्य मुक्तोंकी तरह।

द्विग्रिध मुक्त मानने वालोका आशय इस सम्बन्धमें शङ्ककारका एक मतव्य भी जान लीजिये। शङ्काकार यह मान रहा है कि एक ईश्वर तो अनादिमुक्त होता है और बाकी इन जीवोंमें जो कोई भी ईश्वरकी भक्ति करे और उसके नामपर तपश्चरण करे तो वह भी मुक्त हो जाता है। तो बाकीके जो लोग कर्मोंसे मुक्त हुए, मुक्त होकर प्रभु बने वे तो कर्मोंसे सहित थे पहिले, लेकिन वह मूलका एक ईश्वर कर्मोंमें अनादिकालसे ही रहित था। उस मुक्तमें इन मुक्तोंमें एक फर्क भी मानना है कि कर्मोंसे मुक्त होकर जो प्रभु बने उसे तो किनी दिन वह ईश्वर समारमे पुनर्जन्मके लिए भेज देगा कि फिर जावो और जन्म लो, क्योंकि उनके सामने एक समस्या है कि ऐसे सभी मुक्त हो जायेंगे। तो फिर सप्तरामे फिर करनेके लिए उसे काम ही क्या रहेगा? सो कर्ममुक्त प्रभु फिर काल तक मुक्त बना रहना है, पर वहन सत्यके बाद वह सप्तरामे पुनः जन्म लेता है। इसे यदि थोड़ा साम्य रखकर समझता है तो यो समझ लीजिए कि जैन शासनमें बताते हैं कि नवग्रहैयकमें भी मिथ्यादृष्टि श्रयवा अमव्य पट्टव जाते हैं लेकिन सदा तो नहीं रह सकते। भने ही वहाँ ३१ सागर तककी आयु है। आखिरअतः उसका भी होता है। यहाँ जन्म मरण लेना पडता है। तो कुछ ऐसा ही समझकर उन्होंने प्रभुका स्वरूप यो माना है।

निरावरण होनेके कारण मुक्ति और अशेषवेदित्व अब प्राकरणीक बात कहते हैं कि जैसे अन्य मुक्त कर्मोंसे मुक्त हुए हैं इसी प्रकार यह ईश्वर भी मुक्त है, सो कर्मोंमें मुक्त हुआ है। मुक्त नाम ही उसका है जिसको पहिले बन्धन था और और अब बन्धन नहीं रहा तो वह मुक्त हो गया। जिसमें बन्धन नहीं है, उसे मुक्त तो नहीं कहा जा सकता। कोई पुरुष किसी कठे जिनका घर बड़ा कुचीन है, सदाचारी है और कह दे कि आपके पिता तो जेलखानेसे मुक्त हो गए तो वह अच्छा तो न मानेगा। और असत्य भी है जेल कभी गया ही नहीं है तो मुक्त कैसे कहा जा सकता है। मुक्त नाम उसमें ही पडता, जो कर्म बन्धनसे लिप्त था अनादिमुक्त कोई ईश्वर नहीं है तब यह मानना चाहिए कि हम जीवपर अनादिसे आवरण पडा हुआ उस आवरणका वियोग होनेसे उसके अशेषवेदी विज्ञान उत्पन्न होता है। ऐसा ज्ञान समस्त विश्वको, लोकालोकको एक साथ स्पष्ट जान लेता है।

सृष्टिकर्तृत्व हेतु देकर ईश्वरको अनादिमुक्त माननेका अभिमत— अब शङ्काकार कहता है कि ईश्वर वह एक अनादि मुक्त ही है। यदि अनादिमुक्त न होता तो अनादिकालसे इन पृथ्वी पहाड़ आदिको जो करता आया है, बनाता आया

है यह कैसे सम्भव होता ? चूँकि ईश्वरने नदी पहाड़, जमीन, सूर्य, चन्द्र आदिक सब कुछ बनाया है इस कारणसे वह अनादि मुक्त है और सबसे विशिष्ट है, फिर यह शङ्काकार कह रहा है, और यह भी नहीं कि ईश्वर इस सब लोकका कर्ता नहीं होता है, क्योंकि अनुमान बनाकर देख लीजिए पृथ्वी आदिक समस्त पदार्थ, पदार्थ किसी न किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाये गए हैं क्योंकि कार्य होनेसे । सब काम हैं ना । जैसे खम्भा छत ये सब काम हैं तो किसीके द्वारा बनाये गए हैं ना ये जमीन आकाश सूर्य चन्द्र पहाड़ नदिया आदिक भी कार्य हैं सो किसी न किसी ज्ञान वालेके द्वारा बनाये गये हैं । जो जो कय होते हैं वे वे किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाये गए देखे जाते हैं, जैसे ये जमीन आदिक इस कारण किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाये गए हैं । कोई कहे कि पृथ्वी पहाड़ आदिक तो कार्य हैं ही नहीं, तो शङ्काकार कह रहा है कि पृथ्वी पहाड़ आदिक कार्य हैं क्योंकि ये अवयव सहित है प्रचयरूप है, जो जी पदार्थ कदयव सहित हैं, प्रचयरूप है वे कार्य हुआ करते हैं । जैसे ये घड़ी तखत खम्बा ये अवयव सहित हैं तो कार्य हैं ना, तो ये पृथ्वी आदिक भी अवयव सहित हैं । अतएव कार्य है । शङ्काकारका आशय यह है कि इन खम्भा घड़ी आदिकको तो यह मनुष्य बना लेता है पर ये जो पर्वत आदिक हैं ये मनुष्यके द्वारा नहीं बन ये जा सकते हैं । इतनी सामर्थ्य मनुष्यमें नहीं है सो किसी बहुत बड़े शक्तिमान अनादिमुक्त ईश्वरद्वारा बनाया गया है ।

पदार्थस्वरूपके निर्णय बिना शान्तिमार्गका अलाभ — देखिये—जब तक पदार्थके स्वरूपका निर्णय न होगा तब तक कल्याण नहीं हो सकता । अपने आपका जानबल बढ़ाये बिना, स्वरूपका यथार्थ निर्णय किये बिना जो जैसा कह देगा भक्तिमें प्राकर, वहनी श्रद्धामें आकर वह सब मान जायेगा । आशुतल पुराणोंके नामपर, मजहबोंके नामपर ऐसी ऐसी बातें भी मान डालते हैं जो कल्पना तकमें नहीं आ सकती पदार्थके स्वरूपका निर्णय करिये । ये समस्त पदार्थ उत्पादव्यय ध्रुव्यात्मक हैं । कोई इसे त्रिगुणात्मक भी कहने—पदार्थ सत्तोगुण, रजोगुण, तमोगुणकरि व्याप्त हैं । पदार्थमें यह स्वरूप पड़ा हुआ है हाथमें लेकर भी इस बातको बताया जा सकता है । कोई छोटा फल, रसीला फल ले लो और बतावो—देखो यह फल है, गोल है, इस सकलमें है और वही ममल कर बतावो कि देखो यह फलका व्यय हो गया है, अथवा बादामको ही फोड़कर जलाकर बता दो कि देखो यह राख हो गया । बादाम तो न रहा, लेकिन जो आधारभूत तत्त्व, द्रव्य, उसकी शक्ति अथवा पदार्थ जो भी है वह तो कहीं नहीं गया । वह तो पहिले भी था और अब भी है । तो उस शक्तिकी अपेक्षा तो वह ध्रुव रहा किन्तु उसने अग्रज सकलको परिवर्तित कर दिया तो वही एक पर्यायका व्यय हुआ और एक पर्यायका उत्पाद हुआ । ऐसा समस्त पदार्थोंका स्वरूप है, चाहे उसका यह परिवर्तन समझमें आये तो, न आये तो । जहा उत्पादव्यय ध्रुव्य नहीं होता वह सत् ही नहीं है चाहे कोई चेतन हो, निगोद हो, सिद्ध हो, प्रभु हो, आकाश हो कोई भी सत् हो वह नियमसे उत्पादव्यय ध्रुव्य वाला है । किसीका उत्पाद व्यय समान

चल रहा है तो समझमें परिवर्तन नहीं आता ।

शुद्ध पदार्थमें उत्पादव्ययघ्नोऽव्यययत्नी भाषी — सिद्ध पदार्थ है अनादि सिद्ध है, उसका परिणामन भी समझमें नहीं आ पा रहा क्योंकि वह एक तो अमृत है और पर पदार्थ है, दूसरे उसका समान समा-परिणामन है, और इस ही वृत्तियादपर कि समान समान परिणामन होता है सिद्ध पदार्थमें हमें सिद्धवा भी उत्पादव्यय ममभमें नहीं आता । लेकिन यह तो बतावो कि कोई पुरुष एक मनका बोक शिरपर रखकर खड़ा हो और वह ५ मिनट तक बराबर निष्कर्म उर्ध्व तरह खड़ा है तो उसके सबधमें क्या यह कहा जाता युक्त है कि पहिले मेकेण्डमें हमने जो काम किया, बाक लादा वही काम तो ५ मिनटसे कर रहा है, कोई नया काम तो नहीं कर रहा । अरे नये कामके निषेध करने वाले पर वह बोझ उठाकर घर दो, फिर पूछो कि तुम अब ५ मिनट तक नया नया काम कर रहे हो कि नहीं । अगर नहीं कर रहे तो बाधकर ऐसे ही छोड़कर चल दो, पडा रहेगा दो चार घंटे तो वह चिल्लायेगा अरे बोझ उठालो, मरे जा रहे हैं । अरे कहाँ मरे जा रहे 'तुम तो कुछ नया काम ही नहीं कर रहे' अरे जो बार बार धपनी शक्ति लगा रहा है वह प्रति समयका नया नया काम है या नहीं ? यो ही प्रभु जागए एक ही समयमें सारे विश्वको, पर प्रति समयमें जानते रहें, जानते रहे, क्या यह नया, नया परिणामन, सो हम उसमें परिवर्तन नहीं समझ पाते । लेकिन उत्पाद व्यय सर्वत्र चलता है । तो ये पृथ्वी आदिक पदार्थभी उत्पाद व्यय घ्नोऽव्यय स्वभाव वाले हैं । सो अपने ही स्वभावके कारण वनते हैं विगडते हैं, रहते हैं, अनादिसे व्यवस्था है । इस मर्मके पहिचाने बिना दुनिया कहती है कि हम सबको तो किसी एक भगवानने बनाया है । उस ही प्रसङ्गका यह प्रकरण चल रहा है ।

असत्की उत्पत्तिकी असम्भवा — जगतके प्रत्येक पदार्थ अपना अपना सत्त्व रखते हैं और उस ही सत्त्वके कारण उनमें यह प्रकृति पडी हुई है कि वह प्रतिसमय नवीन पर्यायमें आये और पुरानी पर्यायका विलय करे । इस मर्मको न जानकर ही विमुग्ध पुरुषोंको ऐसी कल्पना जगती है कि आखिर ये सब कोई चीज हैं तो इनका कोई बनाने वाला है । एक मूल बातपर ही दृष्टि दे कोई तो भी यह बात नहीं ठहर सकती है । जो असत् है, जो है नहीं वह त्रिकालमें भी सत् नहीं हो सकता है । कुछ भी बने तो किस रूपमें बने, क्या आधार पाकर बने किसमें परिणति बने, और कुछ यदि पहिले सत् है जिसका कि कुछ बनाया गया, जैसे कुम्हार घड़ा बनाता है तो पहिलेमें सद्भूत मिट्टी है, उसका परिणामन रचता है तो इस प्रकार यदि कुछ सत् है, जिसे किसी एक ईश्वरने बनाया है तो वह सत् था ही, सत्की उत्पत्ति तो नहीं हुई । तो असत्का कोई सद्भाव नहीं होता, सत्का कभी विनाश नहीं होता । साथ ही जो सत् है उस सत्में ये तीन बातें पायी ही जाती हैं । अन्यथा सत् नाम किसका ? सत् का लक्षण ही यह है — उत्पादव्ययघ्नोऽव्यययुक्त सत् । किन्तु, तत्त्वज्ञता जब नहीं होती

है जब इतनी बात समझने नहीं बैठती तो तब कोई कर्ता है, ईश्वर अथवा बुद्धिमान, ऐसी कल्पना जगती है ।

ईश्वरकी उत्कृष्ट आदर्शरूपताके समर्थनका प्रयास—भैया ! इस प्रसंगमें यह दृष्टि रखकर सुनना है कि इसमें ईश्वरका निराकरण नहीं है किन्तु ईश्वरका उत्कृष्ट रूप रखनेके लिये यह प्रसंग बना है । प्रभु अनन्त ज्ञानमय है, अनन्त दृष्टा है । अनन्त शान्ति है उनमें और वे प्रभु अनन्त आनन्दमय रहते हैं । वे समस्त कलकोसे मुक्त हैं, वे योगीश्वरोंके लिये आदर्श रूप हैं । वे योगीश्वर दीनतापूर्वक भगवानकी भक्ति नहीं किया करते कि हे प्रभो, तेरे ही हाथ मेरा जन्म मरण है, तेरे ही हाथ मेरी सुगति दुर्गं त है, तेरे ही हाथ मेरा सुख दुःख है, इसलिए प्रभु दया कर । इसमें भक्ति कहा उमड़ी है । भक्ति उमड़ती है गुणोंके प्रेमसे । कोई यदि कर्ता धर्ता है तो उसकी भक्ति तो डरसे बनेगी । जैसे छोटे बालक लोग पिताके गुणोंके प्रेमसे बशीभूत नहीं रहते किन्तु पीटेंगे डांटेंगे, दण्ड देंगे, इन डरोंसे वे उनकी आज्ञामें रहते हैं, किन्तु शिष्य उन अपने गुरुके प्रति डरसे भक्ति नहीं करते किन्तु वे गुणानुरागसे भक्ति करते हैं । तो प्रभु आदर्शरूप हुआ, ज्ञानदर्शन शक्ति आनन्दमय है, कृतकृत्य है, अनन्त निराकुलता है, यह स्वरूप समझमें आये तो प्रभुके सच्चे हृदयसे भक्ति बन सकते हैं । और, वे हम लोगोंको सुख दुःख देने हैं ऐसा भाव रखकर भक्ति करे तो डरकी वजह से भक्ति हुई । ईश्वरका उत्कृष्ट विशुद्ध आदर्श रूप बनानेके लिए यह प्रकरण है ।

लोककर्तृत्वके अनुमानमें शकाकार द्वारा दिये गये कार्यत्व हेतुके समर्थक सावयवत्व हेतुमें तीन विकल्प पदार्थोंके स्वरूप अथवा धर्मसे अभिन्न पुरुष यह शका कर रहे थे कि ये पृथ्वी, पर्वत आदिक जितने भी पदार्थ हैं ये किसी न किसी उत्कृष्ट बुद्धिमानके द्वारा बनाए गए हैं क्योंकि ये कार्य हैं । ये सब पदार्थ कार्य हैं क्योंकि सावयव है अवयव सहित हैं, जिसकी लम्बाई, चौड़ाई मोटाई है, यह पिण्ड रूप है, इसमें अनेक अवयव रहते पाए जाते हैं, जो अनेक हिस्सोंका पिण्ड हो वह किसी न किसीके द्वारा किया गया है । जैसे घड़ा अनेक हिस्सोंका पिण्ड है, सावयव है तो देखो ना—वह कुम्हारके द्वारा किया गया है तो ये पहाड़, पृथ्वी आदिक ये सावयव हैं तो ये भी किसीके कार्य हैं । इस शकाले समाधानमें वस्तुस्थितिवादी यह पूछ रहा है कि तुमने सावयवताका क्या अर्थ समझा ? क्या उसका यह अर्थ है कि ये सारे पदार्थ हिस्सोंके साथ वर्तमान हैं, अपने अवयवोंके साथ रहते हैं । अथवा यह अर्थ है कि अवयवोंसे हमारी उन्नति हुई है, या यह भाव समझा है कि यह सावयव है ऐसा हमारे ज्ञानमें विषय हुआ है । इस कारण यह कार्य है । तीन विकल्प रखे गए हैं—कार्यत्वहेतु को सिद्ध करनेके लिए जो सावयवकी युक्ति दी उनके अर्थमें ।

अवयवोंके साथ वर्तमान होनेरूप सावयवत्वहेतुका निराकरण—सावयवका अर्थ तो ठीक नहीं बैठना यह, कि अवयवोंके साथ वर्तमान है पदार्थ इस कारण

गढ़ काय है । जो जो सारगर्भाय साध रहे, साधारण सारगर्भाय साध रहे इस कारण  
 गढ़यवन साधा जाय और विनीता काय साधा जाय ता उसमें धर्मो विधि और साधना  
 है । मनुष्यय साधनाय, गार्ध साधनाय, गढ़ साधनाय साध रहता है, पर विनीता काय  
 नहीं है । जैसे मनुष्य काय साधो है-ब.ह.मु । १. क.ह.पो.नी है, विनीताय है, साधो  
 है साधो है, धर्मो है, धर्मो है, दुष्कार है विनीता ही साधना, साधना " उन सब साधनाय  
 जो मोक्ष साधना है पर साधना पर साधना उन साधनायों को गढ़ साधना कहता है । उन ही  
 साधनायों काय, उन ही साधारण साधनायों काय पर साधना साधनाय है । जो साधना जो जो  
 साधनायों काय साधनाय है पर विनीता साधना साधना है इसको विधि पर साधना है साधना ।  
 मोक्ष साधनाय विनीता काय नहीं है और यह साधना साधनायों काय इस कारण यह  
 साधना विनीता साधनाय पर साधना साधना साधना साधना है । यह साधना साधना ।

अवयवोंमें ज समानत्वपूर्ण भागवत्त्वपूर्ण हेतुता निर्गत—यदि  
कहो कि हम भाष्यवचनावा या अन्य समानते हैं कि अवयवों द्वारा वे पदार्थ दत्त  
होते हैं तो वा अवयव प्रत्यक्षमें सिद्ध हो नहीं है । परमाणु आदिन स्वयं  
द्वारा ये पदार्थ रचे गए माने जा रहे हैं वे परमाणु आदिन पदार्थ प्रत्यक्षमें सिद्ध  
नहीं हैं, फिर यह प्रष्टी पाणि उन अवयवोंमें उत्पन्न होती है यह सिद्ध कैसे हो सकता  
है ? अब शङ्काकार हम विषयमें यह बात है कि ये सब परमाणुओं अवयवोंमें उत्पन्न  
हैं, इसकी सिद्धि हम करने हैं । देखिए ! इण्डुकादिन जिनमें भी वे पदार्थ हैं, हमने  
वाले जिनमें पदार्थ हैं वे सब सब परिमाण वाले पदार्थ छोटे परिमाण वाली किसी  
बीजमें रचे गए हैं, क्योंकि कार्य होनेमें । उन जो कार्य होती हैं और जितने बड़े परि-  
माण वाले कार्य होते हैं वे करनेमें छोटे परिमाण वाली बीजमें मिलकर रतकर बनते  
हैं । शङ्काकार उदाहरण भी दे रहा है, जैसे कपड़ा बहुत बड़ी बीज है, पर वह तनु  
जैसे अल्प परिमाण वाले सूतसे बना है ना, तो जो बड़ी बीज होती है वह अल्प परि-  
माण वाली बीजसे मिलकर बनती है । और ते प्रष्टी पर्यंत आदिन बड़े परिमाणकी  
बीजें हैं तो ये छोटे परमाणुकी बीजोंमें बनाये गए हैं और जो छोटे परमाणु वाली  
बीज है सब वह अवयव है, वह ही परमाणु है । इस अनुमानमें शङ्काकार कार्यपना  
सिद्ध तो कर रहा है, किन्तु इसमें एक चटक दोष आता है, वह किस प्रकार कि जब  
परमाणु सिद्ध हो जाय कि परमाणु होता है कुछ तब तो यह सिद्ध हो कि उन परमा-  
णुओंके द्वारा ये स्वयं रचे गए हैं, इस कारण ये भाष्य हैं, और जब ये प्रष्टी आदिक  
सावय हैं यह सिद्ध हो जाय तब यह प्रष्टी कार्य है यह सिद्ध होगा और जब ये सब  
कार्य सिद्ध हो जायें तब परमाणुकी सिद्धि होगी । शङ्काकारका यह कहना है कि जो  
बहुत बड़े परिमाणकी बीज होती है यह छोटे परिमाण वाली बीजसे बनती है तो  
आटेके ही छोटे छोटे कण उन सब क्योंकि कारणसे बनी है, तो पू कि यह महा परि-  
माण वाली बीज है रोटी तो छोटे परिमाण वाले आटेमें कणोंसे उस रोटीकी उत्पत्ति  
हुई है । तभी इस आटेका नाम बुन्देलखण्डमें कनक पड़ा । कनकका अर्थ है कणक ।



## एकादश भाग

काण और कणक । शून्यन्त छोटे छोटे कणोंको कनक कहते हैं । उन कनकोंसे उस महा परिमाण वाले भोजनकी उत्पत्ति हुई है तो ये भी पर्वत, पृथ्वी आदिक ये सब बड़े बड़े परिमाणकी वस्तुएँ हैं । यह ही यहा जकाकार मिद्ध कर रहे हैं कि छोटे र आकार प्रकार वाली चीजोंसे रचा गया है पर इसमें चक्रक दोष आता है ।

अल्पपरिमाणीसे महापरिमाणीकी जन्यताका अनियम —अल्पपरिमाण से महापरिमाणकी जन्यतासे अवयवोंसे जन्यता माननेमें दूमरी बात यह है कि तुम कहते हो कि छोटे परिमाण वाली चीजसे बड़े परिमाणकी चीज बनती है किन्तु बात कही कही उससे उल्टी भी देखी जाती है । बहुत बड़े परिमाण वाली चीजसे छोटे परिमाण वाली चीज बनती है । जैसे रूई बहुत बड़े विस्तार वाली चीज है, एक किलो रूई बहुत सी जगह घेरती है, पर उस बड़े परिमाणवाली रूईमें एक चार अंगुल लम्बी चौड़ी मोटी चीज बनायी जा सकती है । उस परमाणुको घटाकर दबाकर प्रेम करके बहुत छोटे रूपमें उसे किया जा सकता है, तो बहुत बड़े परिमाणकी चीजने भी छोटे परिमाणकी चीज बन जाती है अतः यह नियम नहीं बना कि महा परिमाण वाले पदार्थ अल्प परिमाण वाले पदार्थोंसे रचे गए हैं इस कारण ये सावयव हैं और कार्य हैं और कार्य हैं तो किसी न किसीके द्वारा रचे गए हैं, यह बात सगत नहीं बैठती है । तो उन परमाणुओंकी ही मिद्धि नहीं है जिन परमाणुओं से सावयव पदार्थोंकी कल्पना की जाय । तो ये पदार्थ सावयव हैं, पिंड वाले हैं यह बात सही नहीं बैठती ।

सावयवरूपसे ज्ञानविषयताकी सावयवताका निराकरण यदि तीसरा पक्ष लोके कि हम तो सावयवका यह अर्थ करते हैं कि हमारे ज्ञानमें जिन पदार्थोंके सम्बन्धमें ऐसी बात बैठ जाय कि यह पदार्थ सावयव है तो सावयव है ऐसी बुद्धिका विषयपना घटनेका नाम ही सावयव है । यो इसका आत्मा आदिक पदार्थोंके साथ अनैकान्तिक दोष होगा । आत्माके सम्बन्धमें विचार करो—क्या यह आत्मा परमाणुकी तरह एक बिन्दु मात्र है ? अथवा कुछ बड़े परिमाणको लिए हुए है । जग अणुभवमें भी विचारो । अनुभव यह कहता है कि इस समय हम जितने बड़े शरीरको लादे हुए हैं हम उत्तरेमें फैले हुए हुए हैं । कही वेदना हुई तो वह वेदना केवल उस जगह नहीं होती जिस जगह काटा लगा हो या कुछ बान हुई हो ? वेदनाका अनुभव समस्त प्रदेशोंमें होना है, इसी प्रकार ज्ञानका भी अनुभव है । जब कभी ऐसा लगता है कि मेरी इस अंगुलीमें दर्द है तो उस अंगुली भरमें वह दर्द नहीं है । अर उस समय उस वेदनाका अनुभव यह दिलमें भी तो भर रहा है । दिलमें ही क्या सर्वत्र आत्म प्रदेशमें अनुभव हो रहा है । अंगुलीमें तो वह यो समझता है कि उस वेदनाको उत्पत्ति इस अंगुलीके पोड़ेके निमित्तसे हुई है तो जिन निमित्तोंके पक्षर वेदना जगी है इस मोटी की दृष्टि उस निमित्त पर अधिक रहती है और ऐसी आकृष्ट दृष्टि हो गई है कि यह



समझना है कि यह वेदना है, और कोई पूछे तो बजाता भी है कि यहाँ नहीं, जग और मरफो, यहाँ है वेदना। उस वेदना के जानने का जो प्रयोग किया गया है वह निमित्तसे ठूठने का प्रयोग है। निमित्त वेदना को मानने का प्रयोग नहीं है। जब आत्मा महा परिमणाला हुआ, जितने जितने देहों में जो जो रम रहा है वह वह आत्मा उतने परिमाणवाला तो है ही। तो अब जो महापरिमाण वाला है उसमें सावयवकी गहना हो सकती है ना। अब देखो आत्मा सावयव है फिर भी किसीका कार्य नहीं इससे सावयव हनु सन्धि है।

अखण्ड आत्माकी असम्प्राप्त प्रदेशस्थिता—आत्मा असम्प्राप्तप्रदेशी है। एक प्रदेशके मायने एक परमाणु आकाशके जितने हिस्सों को लेकर मके उनको एक प्रदेश कहते हैं। एक मूर्खकी जोरसे कागज पर छोटाना बिन्दु बना दिया जाय, जरा सा निशान कर दिया जाय तो उस उतने निशानमें असम्प्राप्त प्रदेश हुआ करने हैं हजार लाख प्रदेश को बात नहीं, असम्प्राप्त प्रदेश हुआ करते हैं और यह सारा लोक जो ३४३ घन गज प्रमाण है इनमें बड़े लोकमें भी असम्प्राप्त ही प्रदेश है। असम्प्राप्त असम्प्राप्त प्रकारके होने हैं, तो ऐसे ऐसे एक एक प्रदेशकी कल्पनाके मध्यमसे इस आत्माको निरमा जाय तो यह आत्मा असम्प्राप्त प्रदेशी है लेकिन है अखण्ड। असम्प्राप्त प्रदेशी होने पर कभी भी यह न हो सकेगा कि जैसे यह अन्तर्प्रदेशी आत्मा अनन्त परमाणु वाले स्थल टूट फूटकर भग्न हो जाते हैं, बिखर जाते हैं। इस तरह असम्प्राप्तप्रदेशी आत्मा टूट फूटकर बिखर जाय, खण्ड खण्ड हो जाए, यह कभी नहीं हो सकता। वह तो समस्त एक अखण्ड आत्मा है।

आत्माकी अखण्ड सावयवताके सम्बन्धमें एक प्रश्नोत्तर—कभी कोई यह शङ्का कर सकता है कि जब छिन्नकलियाँ परस्परमें लहती हैं तो किसी न किसी किसी छिन्नकलीकी पूँछ टूट जाती है। छिन्नकली अत्यन्त हिंसक जानवर है, कीड़ोंके साथ उसका अन्य कोई भोजन नहीं, साथ ही वह मायाचारिणी भी अत्यन्त अधिक है। कीड़ोंको छिन्न छिन्नकर लेती है इससे इसका नाम है छिन्नकली - अर्थात् छिन्नकर ली। तो परस्पर लहनेपर पूँछ टूटकर गिर जाती है। पूँछका हिस्सा अलग तडफता रहता है और बाकी घड अलग तडफता रहता है। तो क्या वहाँ आत्माके खण्ड हो गए ? कोई कह सकता है कि जब दो हिस्से करीब २-१० हाथकी दूरीपर अलग अलग तडफ रहे हैं तब तो आत्माके खण्ड हो गए, पर ऐसा नहीं है। बात वही यह है कि जितनी दूरीपर वे दोनों खण्ड पड़े हुए तडफ रहे हैं उतनी दूरीमें वे आत्मप्रदेश फैल गए। यह एक समुद्रवात जैसी स्थिति है। कुछ कालमें ही पूँछके आत्मप्रदेश सिकुड़ करके उस मूल शरीरमें आ जाते हैं तब वह पूँछ फिर निष्कम्प रह जाती है। आत्मा एक अखण्ड है, यह प्रदेशोंकी दृष्टिसे आत्माके सम्बन्धमें कुछ कहा जा रहा है। वैसे तो आत्माकी पहिचान प्रदेशोंसे नहीं हो पाती, प्रदेश हैं आत्मामें। अगर पहिचान

हो सकती है तो आत्माके असाधारण गुणसे होती है और वह असाधारण गुण है ज्ञान । आत्माकी पहिचान ज्ञान गुणसे होती है । किन्तु इस प्रकरणमें कार्यत्व सिद्ध करनेके लिए सावयवताकी युक्ति दी गई थी और अवयवकी रचना होती है प्रदेशोंमें, तो आत्माका प्रदेशोंसे वर्णन करके यह कहा जा रहा है कि देखो आत्मा भी सावयव है लेकिन किसीका कार्य नहीं है । तब यह कहना अयुक्त है कि जो सावयव होता है वह कार्य होता है । सावयव तो आत्मा भी है परन्तु किसीका कार्य नहीं है ।

परमार्थसे सावयव आत्मामें कार्यत्वकी अनुपलब्धिसे अकर्तृत्वका समर्थन — इस सम्बन्धमें शकाकार एक अपनी युक्ति दे रहा है । दोष यह कहा गया था कि आत्मा सावयव है किन्तु वह कार्य नहीं है, इस पर शकाकार यह कह रहा है कि आत्मा तो निरावयव है, सावयव नहीं है, किन्तु सावयव जो शरीर है, जिसमें भाग है, अवयव है, हिस्सा है, ऐसे अनेक हिस्सों वाला जो यह शरीर है इस शरीरके सयोग से निरावयव होने पर भी आत्मामें ऐसा जानकारी होती है कि यह आत्मा सावयव है तो आत्मा सावयव है ऐसी बुद्धिका विषय होना यह औपचारिक है । वास्तवमें आत्मा सावयव नहीं है, और जब सावयव नहीं है तो सावयव न हूँ तो काय भी नहीं है । फिर सावयवत्व हेतुमें दोष नहीं आ सकता । अब बात बनाकर हमारे इस अनुमानमें कि ये पृथ्वी आदिक समस्त पदार्थ किसी न किसीके द्वारा रचे गये हैं कार्य होनेसे इसमें दोष देना युक्त नहीं है । समाधानमें कहते हैं कि आत्मा यदि निरावयव है तो निरावयव चीज कभी व्यापकर रह ही नहीं सकती, जहां फैलाव नहीं, परिमाण नहीं, प्रदेश नहीं, अस्तिकाय नहीं, तो जो पदार्थ अस्तिकाय नहीं है वह व्यापकर नहीं रह सकता परमाणुकी तरह । परमाणु चीज धूँ कि निरावयव है, अस्तिकाय नहीं है तो क्या परमाणु कहीं फैलकर रह सकता है, व्यापकर रह सकता है । ग्रन्थोंमें पुद्गल को अस्तिकाय बताया है वह परमार्थसे नहीं बताया गया है, किन्तु उपचारमें कहा गया है । वास्तवमें तो पुद्गल एक एक अणु परमार्थ पुद्गल है और अणु होता है एक प्रदेशी तो परमार्थभूत सही सकल में रहने वाले पुद्गलको अस्तिकाय न कहेंगे, किन्तु उन परमाणुओंके मेलमें स्कन्ध बनता है । स्कन्ध बनने पर यदि अस्तिकाय होता है तो यह अस्तिकायपना बनानेका सामर्थ्य परमाणुओंमें न होता तो मिलकर भी न बनता । इस युक्तिसे समस्त पुद्गलोंको अस्तिकाय कह दिया गया है, जब निरावयव आत्माको सम्बन्धसे सहायक कहकर उपचारसे अवयव बताया, तो जो शरीरको भी सावयव उपचारसे कहना पड़ेगा । तो ये पृथ्वी आदिक सावयव सिद्ध नहीं होते । कार्य सिद्ध नहीं होते । बात तो परमार्थसे यह है कि आत्मा तो सावयव परमार्थसे है और पुद्गल सावयव उपचारसे है । तो सावयव आत्मा किसीका कार्य नहीं है । अतः क्षित्यादिक कार्य हैं सावयव होनेसे यह कहना अयुक्त रहा ।

कार्यत्व सिद्धिके आधारमें विकल्प — जितने भी जगतमें ये पदार्थ दिखते

हैं—पृथ्वी, पर्वत, नदी समुद्र आदिक ये सब भू कि कार्य हैं अतएव किसी न किसी वृद्धिमान द्वारा बनाये गए हैं ऐसी बात शकाकारने रखी थी और उस कार्यत्व हेतु की सिद्धि के लिए सावप्रवचना साधन बताया था किन्तु किसीके द्वारा कृत हो इसमें नियत-पना रखने वाले सावप्रवत्त की सिद्धि तो नहीं हुई अभी प्रपणमें यह पूछ रहे हैं कि अब जिन पदार्थों की तुम कार्य कह रहे हो ये पृथ्वी, आसमान, सूर्य, चंद्र पर्वत आदिक तो इन कार्य करने की सिद्धि क्या पहिले अमत् रहे पदार्थमें कारणका समवाय होनेसे हुआ अथवा सत्त्वता समवाय होनेसे हुआ । इस सम्बन्धमें ये दो प्रश्न किए जा रहे हैं शका कारसे कि जो जमीन पर्वत आदिक कार्य बन बैठे ये कार्य हैं तो ये कैसे कार्य बने । ये पहिले अमत् थे और फिर इनके कारणोंका समवाय जुटा तब ये कार्य बने क्या ऐसा भाव है ? अथवा ये पहिले अमत् थे और इनको सत्ताका समवाय सम्बन्ध जुड़ गया तब ये कार्य बने ? जैसे कि लोकरुमें एक प्रश्न तो किया जा सकता ना, कि जैसे घड़ा कार्य है तो उस घड़ेके सम्बन्धमें यह लोगोंकी धारणा है ना, कि घड़ा पहिले न था और जब घड़ा बना तो क्या इस प्रकार ये पृथ्वी आदिक पहिले न थे और इनके कारणोंका सम्बन्ध बना तब ये कार्य बने, क्या ऐसी बात है इन पृथ्वी पर्वत आदिकमें अथवा ये पहिले न थे । अब इनमें एजेंजन्ट्स डाला गया है, पहिले न था क्या ऐसी बात है ?

प्राक् अमत् पदार्थका कारण समवायसे कार्यत्व माननेका निराकरण कार्यत्व सिद्धिमें कारण समवाय या सत्ता समवाय इन दो दिक्कतों से कुछ भी माना पहिले यही बनाओ कि पहिले न था, इस पहिले शब्द का तुम क्या अर्थ लगाते हो ? क्या कारणोंका समवाय सम्बन्ध जुड़नेसे पहिले न था, अमत् था, यह अर्थ है ? यदि यह है तुम्हारा तो कारणोंका समवाय सम्बन्ध होनेके समयमें भी पहिलेकी ही तरह अब भी स्वरूपका सत्त्व नहीं हो सकता ? या हो सकता है ? क्या मनलब्ध है ? जो असत् है वह तो अमत् ही है । कोई कारण जुट जाय, कारण जुट जानेके बाद भी उसमें स्वरूप सत्त्व नहीं आ सकता । नहीं आ सकता ना यदि कारणके जुट जाने पर स्वरूपमें सत्त्व ही आ सकता है तो फिर प्राग कहना, पहिले कइना, ये शब्द व्यर्थ हैं क्योंकि अमत् तो असत् ही है ? जो असत् है वह कारण जुटनेमें पहिले भी असत् है और कारण जुट जानेके बाद भी असत् । यदि यह कइना कि जब कारण समवाय होना है तब कार्यका स्वरूपसे सत्त्व आ जाया करता है अर्थात् कारण जुट जाने पर कार्यमें अस्तित्व आ जाया करता है । तो ऐसा माननेकी अपेक्षा यह मानो ना, कि सत् तो था, मगर पहिले उस सत्में कार्यपना आया । यह बात यहाँकी बातोंमें स्पष्ट दिखती है । मिट्टी है, सत् है अब इसमें कारण कार्यजन न रहा और कारण जुटने पर उस साम्रणीकलापके होने पर कुम्हारने नाना साधक बनाकर तो अब उसही सत् पदार्थ में जो घड़ा बननेसे पहिले किसी रूपमें वह था उसमें कार्यपना आ जाता है यों मानने पर तो कुछ कहीं ठीक बैठता किन्तु पृथ्वी आदिमें कृतत्व फिर भी न बैठेगा ।

प्राक् अमत्मे कारण समवाय होनेसे कार्यना मानने पर दोषोका कुछ विवरण—यदि यह मानोगे कि पहिले कुछ न था और कारण जुट जाने पर अब कार्यका अस्तित्व हो गया तो यहां यह हेतु व्याभिचागी हो जायगा। घडा बना तो यह पहिले कुछ न हो और फिर घडा आ जाय तब तो कहना ठीक है पर पहिले कुछ भी न था यह तो अयुक्त है मिट्टी थी उसमे घटकार्यपना न था, जब कारण जुटे तब घटकार्यपना आया। ऐसा ही तुम मानो। जो कसर रहेगी उसे पीछे बतायेंगे, पर इतना तो तुम्हें भी मानना ही होगा कि ये जमीन पर्वत आदिक पहिले थे, पर इन का न थे, तो कारण जुटाकर फिर ईश्वरम किस किसको इस कामे तैयार कर दिया यदि ऐसा कहो कि असत् तो हमारा एक मूलवाला उत्तर आ ही गया है कि यह पहले सत् था, असत् बात तो रही नहीं और यदि यह कहो कि असत् तो असत् ही है, जैसे पहिले अनत् था उसी प्रकार कारणका समवाय होने पर भी सम्बन्ध होने पर भी वह सत् का सत्त्व नहीं आता तो असत् इनका ही कहो प्राक् (पहिले) शब्द क्यों कहते? एक बात और है जो त्रिकुच आत् है उसमे कारणोका समवाय सम्बन्ध भी नहीं जुटता। अगर असत् पदार्थमे कारण जुटे और उसका कार्य बन जाय तो फिर आप लाइये आकाशके फूलकी माला बनाकर लें लाइये। आग ला सकते हैं क्या? आकाश के फूलकी माला अनत् है आकाशके फूल ही नहीं होते तो कहासे आकाशके फूल ले लावोगे? अच्छा—ब्रह्मका लडका लें आओ—हम उसे पढायेंगे। तो लावो आप, कहासे लाओगे। जो असत् है, ही नहीं, उसमे कारणकलाप क्या जुडावोगे? तो असत् पदार्थके कारण नहीं जुडा करते। गधेके सींगका धनुष बनाकर लाइये, क्या आप ला मन्नेगे? लाया ही नहीं जा सकता। असत् है, उसमे कारणकलाप ही नहीं जुड सकते। यदि यह कहो कि कि गधेके सींग आदिकमे कारणोका अभाव है इसलिये यह दोष न कहेंगे। तो कहते हैं कि पृथ्वी आदिकमे भी कारणोका समवाय सम्बन्ध नहीं जुड सकता इसलिये उसमे भी कार्यना न आ सकेगा।

लोक परिणमन व्यवस्थाका मूल कारण वस्तुस्वरूप - भैया! बात तो सीधी है कि जगतमे ये सब पदार्थ हैं और, हैं 'म' ही ऐसा गुण भरा हुआ है कि प्रतिसमय नया बनता रह पुराना बिगडना रहे और उसका मत्त्व बना रहे, यह बात तो सत्त्वमे ही पड़ी हुई है। पू कि ये सब सत् हैं इस कारणसे ये निरन्तर बनते हैं, बिगडते हैं बने रहते हैं। बनना बिगडना बना रहता है। यह सब प्रत्येक पदार्थमे एक साथ होता है। जैसे देवो यह अगुली अभी सीधी है और इसको घब टेढी कर दिया तो बतलायो बन क्या गया? टेढी अगुली बन गई। और, बिगड क्या गया? सीधी अगुलीका विनाश हो गया। और, अगुली सामान्य तब भी था और अब भी है। तो बयोजी यह बतावो कि पहिले सीधका विनाश हुआ फिर टेढी हुई अगुली पहिले टेढी अगुली हुई तब सीधी मिटी? कुछ कह ही नहीं सकते। और, इसमे तो कुछ समय चगता है सीधीको इतनी टेढी करनेमे, एक समयके बाद ही पर्याप्त देवो चाहे

वह कितना ही छोटा समय हो पर एकदम पहिले समयमे जो परिणति बनी है उस परिणतिका बनना और पहिलेकी परिणतिका विलय होना ये दोनों एक साथ हैं। और वस्तु भी वही सदा है। अच्छा—यह भी बतावो टेढी अगुली किए बिना अगुली का विनाश हो सकता है क्या ? नहीं हो सकता। और, सीधी अगुलीका विनाश किए बिना टेढी हो सकती है क्या ? नहीं हो सकती। तो उत्पाद बिना व्यय नहीं होता, व्यय बिना उत्पाद नहीं होता और ध्रौव्य बिना ये उत्पाद और व्यय दोनों नहीं होते। यदि अगुली ही न हा और कहें कि सीधी अगुली टेढी कर दो तो क्या कर दें ? तो ये तीनों चीजें पदार्थमे एक साथ गुम्फत है। यह पदार्थका स्वरूप है और इसीसे सारी व्यवस्था बन रही है। एक पदार्थके किसी प्रकारके परिणामनमें अन्य परपदार्थ निमित्त हो रहे हैं और उस निमित्त नैमित्तिक भावमे।

प्रभुके पावन स्वरूपके अवगमसे ही चित्तकी समाधानता - पदार्थके स्वरूपसे ही लोककी सारी व्यवस्था बन रही है। अब इस मर्मको तो कोई जाने नहीं और कल्पना करलें कि इतना बड़ा लोक है तो इसके बनाने वाला कोई होगा। इस लोकको ईश्वरने बनाया है। तो ऐसा कहनेमें उस ईश्वरकी कोई तारीफ नहीं हुई। ईश्वरकी तारीफ तो इसमें है कि वह समस्त लोकालोकका ज्ञाता रहे और अनन्त निराकुलतामें सतत् विराजमान रहे। तारीफ तो इस स्वरूपमें है। और इस ही स्वरूपको आदर्श मानकर योगीजन अपने विकल्पोका विलय किया करते हैं। कई वर्ष पहिले जब रेलगाडी प्रथम हो प्रथम निकली थी तो ग्रामीण लोग उन गाडियोंको देखनेके लिए इकट्ठा हो जाते थे, और उसके आगेके काले भागको देखकर यह कल्पना कर लेते थे कि इसको चलाने वाली काली देवी है। अजके समयमें यदि कोई इस तरहकी बातको कह दे तो लोग उसे बुढ़ा कहेंगे। देखो बात वहाँ क्या है कि किसी एक पुर्जेने दूसरे पुर्जेमें बक्का मारा। दूसरेने तीसरे पुर्जेमें बक्का मारा, यो पहिले चल उठे, फिर सारी गाडी उस निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धवश चल उठी। तो जो बात समझमे नहीं आती उसमें लोग अपनी बुद्धिपर जोर नहीं देना चाहते और सीधा वह मान लेते हैं कि यह तो ईश्वरकी की हुई बात है, उसकी मर्जी है। सुख दुःख जो भी होते हैं वे उसकी मर्जीसे होते हैं पर यह तो बतावो कि वह ईश्वर इन खटपटोंमें पड़ेगा क्या ? ईश्वरका तो कैसा विशुद्ध स्वरूप है, किनना पवित्र स्वरूप है वह तो निराकुलतासे और कृतार्थतासे बन सकता है। जो पुरुष करने करनेका विकल्प लादे हैं—मुझे यह करना है अब यह करना है उसे चैन तो नहीं मिलती। वह तो अपने ऊपर एक विकल्पोका बहुत बड़ा बोझ लादे फिरता है। इतने कठिन विकल्प वह लादे लेता है कि कहीं हार फँस हो जाता और मरणको भी प्राप्त हो जाता। तो करनेका काम जिसके लिए पड़ा हो उसका तो कोई पावन स्वरूप नहीं हुआ। जो कृतार्थ ही, अनन्तआनन्दमय हो, विशुद्ध ज्ञायक हो वह ही आत्मा गवन हो सकता है।

कर्तृत्वके आशयमे व्यसनसपात - कोई एक धुनिया कहीं विदेशसे आ

रहा था, समुद्री जहाजका रास्ता था। उस जहाजमे वह आदमी तो अकेला था, पर हजारो मन रूई उसमे लदी हुई थी। उस इतना अधिक रूईको देखकर उसका सिर दर्द करने लगा, सोचा ओह ! यह सारी रूई हमोका धुननी पड़ेगी। सो इस सकल्प से उसके दिलपर इतना असर बढता गया कि उसके बुखार हो गया। आखिर घर पहुँचते-पहुँचते वह बहुत अधिक बीमार हो गया। कई लोगोने उसको औषधिकी, पर वह ठोक न हुआ। एक बुद्धिमान पुरुष आया बोला,—आप लोग यहासे जावो, इसकी औषधि हम करेंगे। पूछा—भाई तुम कबसे बीमार हुए ? दो तीन दिनसे कहासे बीमार हुए ? विदेशसे आने समय रास्तेमे समुद्री जहाजपर बीमार हुए। जिस समुद्रो जहाजसे आप आ रहे थे उसपर कितने आदमी थे ? उसमे आदमी तो एक भी न था, सिर्फ मैं था, पर उसमे हजारो मन रूई लदी हुई थी। उसकी उस दर्द भरी आवाजको सुनकर वह पहिचान गया कि इसको कौनसी बीमारी है ? बोला—अरे तुम उस जहाजसे आये। वह तो आगेके बदरगाहपर पहुँचते ही न मालूम कैसे क्या हुआ कि उसमे आग लग गयी और सारी रूई भी जल गई व साथ ही जहाज भी जल गया। लो हम बातको सुनकर उसकी सारी बीमारी दूर हो गई। तो जिसके मनमे यह भाव पडा है कि मुझे तो अमुक काम करनेका पडा हुआ है उसको निराकुलता कहासे सम्भव है।

यथार्थ स्वरूपमे निरखकर प्रभुकी भक्ति किये जानेका लाभ—प्रभुका स्वरूप—ओ कृतार्थ हो, सर्वज्ञ हो, वीतराग हो, अनन्त आनन्दमय हो, सो ही प्रभु का स्वरूप है। यहा ये पदार्थ तो सब स्वयं सत् होनेके कारण और जिसके जैसी योग्यता पडी है उस योग्यताके अनुकूल परपदार्थोका निमित्त पाकर परिणामते रहते हैं, इनके रचने वाला कोई अलग पुरुष नहीं है। देखिये—प्रभुभक्ति प्रभुके गुणोका आदर्श स्वरूप समझमे आनेपर ही हुआ करता है और अपने कल्याणका चाव प्रभुके स्वरूप की भांति अपनी शक्ति समझमे आनेपर जगती है और यह वस्तुस्वरूप जब यथार्थ समझमे आता है कि यह पदार्थ सत् है स्वयं ही परिणामनशील है परिणामता है तो इस ओरका विकल्प हट जाता है। इससे अपने लिये भी तो यह शिक्षा लेना चाहिए कि होता स्वयं जगत परिणाम। मैं जगका करता क्या काम। समस्त पदार्थोका परिणाम उनका उपादान, उनकी योग्यतामे होता रहता है, मैं उनमे क्या कर सकता हूँ। तो ये समस्त पदार्थ स्वयं परिपूर्ण हैं, स्वयं परिणामते रहते हैं, इनके करने वाला कोई बुद्धिमान है ऐसा माननेमे न तो युक्तिया गवाह देती है न अनुभव गवाह देता है और न लोक व्यवस्था बन सकती है।

प्राक् असत् पदार्थमे सत्तासम्बन्धसे कार्यत्व माननेका निराकरण—शकाकारसे यह पूछा गया था कि ये पर्वत आदिक कार्य हैं, उनमे कार्यपनाकी सिद्धि कैसे हुई। क्या पहले असत् रहे पदार्थमे कारण। समवाय होनेसे कार्यपना आया।

या उनमें सत्त्वका समभाव होने लगा । यदि कहे कि जो पहिले असत् था, उनमें अस्तित्वका समभाव सम्बन्ध जग गया तब उनमें वाचना आया । तो हममें भी उतने हो दोष समानताम आ पड़ने हैं । जिसने दोष प्रमां दिए गए थे कि पहिले असत् था फिर सत् कैसे हुआ, अथवा प्राक् कहनेकी अवश्यवना परा आदि जो जो व तें कही गई थी वे सब दोष इस पक्षमें भी आने हैं । शकाकार कहता है कि वे दोष हम पर नहीं आ सकते क्योंकि हमें मींग आदिकमें हम पृथ्वीके वायवनेकी विवेचना है । यह क्या विशेषता है कि हमें मींग, आकाशके हवन, वायुका पुत्र, ये तो असत् असत् हैं, परन्तु पृथ्वी आदिक ये न सत् हैं न असत् हैं किन्तु गत्ताके समभाव होनेसे सत् बनते हैं । हमें मींग तो सर्वथा असत् हैं । उनमें तो सत्ताका सम्बन्ध भी नहीं पट सकता । वे तो कोई सत् ही नहीं बन सकते परन्तु परन्तु आदिक ये सत् ही नहीं बन सकते और इसे सर्वथा असत् भी न कह सकते वे क्योंकि आने सत्ताका सम्बन्ध जुड़नेसे ये सत् बन जाया करते हैं । उत्तममें कहते हैं कि यह भी कथन माय है । हम युक्तिसे हम कुछ नहीं है तुम कहने हो कि पृथ्वी आदिक हमें मींगकी तरह न सर्वथा सत् है न सर्वथा असत् है किन्तु सत् भी है असत् भी है । तो सत्ता और असत्ताका तो एक जगह सम्बन्ध नहीं बनता । अपेक्षा दृष्टिसे सत्त्व और असत्त्व मिट कर तो बात और है पर एकान्तवादमें यहाँ अपेक्षाको तो आधार ही नहीं रिया गया । वह तो स्याद्वादमें माना गया । यह घडा पहिले सत् थी कि असत् बननावा । या यह चीकी जिस पर आश्रय रखा है उस नावो यह चीकी बननेसे पहिले कुछ थी कि न थी । उत्तर है पहिले भी थी और न भी थी । फाण्टके रूपमें थी, चौकीके रूपमें न थी । तो यह अपेक्षावाद तो स्याद्वादमें आ गया । पर स्याद्वादके आश्रय बिना उसमें अपेक्षावाद का क्या अवकाश ? असत् है तो वह कभी उत्पन्न हो नहीं सकता और सत् है तो कारण कलापमें उसकी परिणति सकल बदल जायगी मगर एकदम असत्की उत्पत्ति न होगी ।

सत्तामें सत्त्वके सद्भाव व अभावका पृष्ठव्य विकल्प—और, बनलावो आपका (शकाकार) जो यह कहता है कि जमीन पर्वत आदिक पहिले सत् न थे । कुज न थे, उनमें सत्ताका सम्बन्ध जुडा सत्ताका सम्बन्ध होनेसे ही तो व सत् हुआ जुडा तब वे सत् हुए । नन् एग्जिस्टेंसमें एग्जिस्टेंट की सम्बन्ध जुडा तब वे एग्जिस्टेंस हुए । तो क्या यह बिल्कुल ही असत् था जिसमें सत्ताका सम्बन्ध जुड गया वह सत्ता भी सत् है या नहीं । एग्जिस्टेंसमें एग्जिस्टेंट है कि नहीं । यह पूछा जा रहा है । यदि उस सत्ताका भी अस्तित्व नहीं, वह भी असत् है तो असत्के सम्बन्धसे अन्य पदार्थ कैसे सत् बन जायेंगे, जो कुछ है ही नहीं, एग्जिस्टेंस में एग्जिस्टेंस रखा ही नहीं तो उसके सम्बन्धसे दूसरा एग्जिस्टेंट क्यों हो जाएगा ? और यदि कहो कि सत्ता सत्त्व सहित है, सती है, है वह मौजूद, तो उसमें जो सत्त्व आया वह किसी अन्यके सम्बन्ध से आया या स्वत आया ? यदि कहो कि अन्य सत्त्वके सम्बन्धसे आया तो उसमें सत्ता-

किससे आयी ? अन्यसे आना मानोगे तो यो अनावम्ब्या दोष होगा । और स्वयं आया तो बातें पुमाने फिरानेका इतना परिश्रम क्यों कर रहे हो ? इन पदार्थोंको ही सत् मान लो । पदार्थ नहीं है फिर इसमें सत्ताका सम्बन्ध जुटे तब ये पदार्थ सत् हुए और फिर इस झूठको सिद्ध करनेके लिये अनेक झूठ बातें लावो इससे न तो यथार्थ निर्णय होगा न कोई भलाई होगी ।

विपरीत बातके पोषणमें भलाईका अभाव — जो सीधी बात है उसे मानो झूठसे यथार्थका निर्णय नहीं होना । एक माहुकारने किसी बावूको जंगलमें बड़के पेड़के नीचे उसके भागने पर उसे ५०० रु० उधार दे दिये । लिखा गढ़ी कुछ न हुई । साल दो साल बादमें जब उसने अपने रुपये मागे तो उसने मना कर दिया, कहा कि तुमने हमें रुपये नहीं दिये । तो उसने अदालत की । वहां बहुतसे प्रश्न किये जजने, पर बावू ने हर बातमें यही कहा कि मैं जानता ही नहीं कि इन्होंने कहा कब रुपये दिए । हमको नहीं दिये इन्होंने रुपये । तो जज बोला—'ठू तू बिल्कुल झूठ बोलता' है, तूने रुपये दिए नहीं हैं । इन बातोंको सुनकर बावूजी मन हीं मन खुश हो रहे थे कि अब तो हमारा मामला ठीक बन गया । तो जज बोला अच्छा सेठ तुम उस पेड़को हमारे सामने लाओ जिनके नीचे तुमने रुपये दिए थे । तो वह कहता है कि वह पेड़ हम यहां कैसे ला सकते हैं । वह यहां हमसे न आ सकेगा । तो जजने कहा—अरे तू जा तो सही आएगा क्यों नहीं । वह बेचारा सेठ चला गया उम बट वृक्षके पास जानेके लिये । वह था वहासे बड़ी दूर । जब उसे बहुत देर हो गई, न आया तो जजने पूछा क्यों बावूजी वह सेठ अब तक क्यों न आया ? तो बावूजी बोल उठे —अरे अभी कैसे आ पाये—वह पेड़ तो यहांसे करीब दो मील दूर है । लो निर्णय हो गया । तो झूठ विकल्प जोड़ें जायें, यथार्थ बात एकदम स्वीकार न की जाय तो उससे कुछ भलाई नहीं होती । तो तुम सीधा ही मान लो कि पदार्थ सत् है और परिणामता रहता है, इसमें किसी कर्ता को ढानेका प्रयास क्यों करते ?

पदार्थके स्वरूपसे लोकव्यवस्था — यह सारा लोक अनन्त द्रव्योंका समूह है अनन्तान्त जीव, उनसे भी अनन्त पुद्गल, एक धर्म द्रव्य, एक आकाश द्रव्य और असंख्यात काल द्रव्य । इन समस्त द्रव्योंके समूहका ही नाम लोक है लोक कहते हैं उसे—यत्र लोच्यते पदार्थाः स लोकः । जहां पदार्थ देखे जायें उसे लोक कहते हैं । सब पदार्थोंके समूहका नाम लोक है । ये समस्त पदार्थ अनेक साधारण गुणोंसे युक्त हैं—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अगुरुलघुत्व, प्रदेशवत्त्व, प्रमेयत्व । प्रत्येक पदार्थ 'है' अपने स्वरूपसे नहीं 'है' और परिणामते रहते है, अपनेमें ही परिणामते रहते हैं दूसरेमें नहीं, और उसका कुछ न कुछ आकार है, विस्तार है, और वह किसी न किसीके द्वारा प्रमेय है । इस प्रकार प्रत्येक द्रव्यमें ये ६ साधारण गुण पाये जाते हैं और इसी गुणके कारण ससारकी रचनाकी व्यवस्था अपने आप बन रही है । किन्तु, यह मर्म जब तक परिचय



में नहीं होता है तब तक कलनाएँ उठती हैं ।

नाम्निक और कर्तावादियोंके लोकमें स्वरूपदर्शियोंकी विरलता— देखिये अनेक प्रकार के लोकोका समूह इस लोकमें है । कुछ तो लोग ऐसे हैं जिनकी यह धारणा है कि जो कुछ दुनियामें दिख रहा है वही मात्र है सब कुछ । अदृष्ट तत्त्व अन्य कुछ नहीं हैं न आत्मा है न परमात्मा है । न ईश्वर है न स्वर्ग नरक है, न पुण्य पाप है । जो कुछ है वह सब यही है जो दिखनेमें आ रहा है । नहुनमें लोग तो इस आशयके हैं और बहुतसे लोग इस आशयके हैं कि हम लोग जीव हैं और हम सबका निर्माता, सारे जगतका निर्माण करने वाला कोई एक ईश्वर है । बस इन दो भागोंमें विभक्त प्रायः मनुष्योंके दिमाग हैं । कुछ ही विरले पुरुष ऐसे हैं जो पदार्थोंके यथार्थ स्वरूपपर ध्यान दते हैं आत्मा है वह ज्ञान गुण निर्भर है जैसे घड़ेमें पानी भरा हो तो वह घड़ा पानीसे परिपूर्ण है । उसके अन्दर कहीं एक सूत भी जगह अपूर्ण रह जाय ऐसी बात नहीं है । उस घड़ेके अग्न बग्न सब जगह पानी समायो हुआ है । उस घड़ेके अन्दर पानी जितनेमें भरा हुआ है वह घनरूपसे सबत्र भरा हुआ है । उसके बीच कहीं अन्तर नहीं है । इस ही प्रकार यह आत्मा ज्ञानस्वरूप है ।

पूर्णकलशवत् आत्माकी ज्ञानभरिलवस्थता आत्माके सबप्रदेशोंमें वही ज्ञान स्वरूप अनन्तसे भरा हुआ है इसी कारण लोग भरे कनशको सगुन मानते हैं । यदि कोई पुरुष अथवा महिला सामनेसे जलसे भरा हुआ घड़ा लिए दिख जाय तो लोग कहते हैं कि आज मुझे सगुन हुआ है । भरे वह घड़ा तो है मिट्टीका, उसके अन्दर भरा है पानी, और जो उसको लिए जा रहा है वह एक मसारी मलिन प्राणी है, उसमें सगुनकी बात क्या हो गई ? सगुनकी बात यह हुई है कि उस भरे हुए घड़ेका निरखकर देखने वालेने अपने आँके आत्माकी सुध ली । जैसे यह घड़ा पानीसे अत्यन्त भरा हुआ है, कहीं कोई प्रदेश खाली नहीं है इसी प्रकार यह मैं आत्मा ज्ञानरससे पूर्ण भरा हुआ हूँ । यहाँ कोई प्रदेश ऐसा नहीं है जो उस ज्ञानम खाली हो । ऐसी दृष्टि जिसके हो उसीका बेड़ा पार होगा । आने आपका स्वरूप जिसे दृष्टिगत हो, मैं हूँ यह ज्ञान पुञ्ज और पूरा सबज्ञ प्रदेशोंमें भरा हुआ हूँ ऐसे ज्ञानघन निज आत्मतत्त्वकी सुधि हो गी है उस पूर्ण कलसके देवनेमें, आएव वह सगुन है । जन्मे भरा हुआ कनश दिख जाय तो क्यों सगुन है ? अब पूर्ण कनश ज्ञाननिर्भर आत्माकी याद दिलाता है सो सगुन होता है यह बात तो भूल गए और कुछ कालके बाद क्यों सगुन है इसका कारण भूल हुए, उस पूर्ण कलसको निरखकर आत्माकी सुधि आती है अतएव सगुन है यह बात भूल गये, सगुन है यह पकड़ लिया । तो अब भी वही प्रथा चली आ रही है कि जल भरे कनशको देखकर लोक मनु मानते हैं । तो यों आत्माकी ज्ञाननिर्भरता समझियेगा ।

कर्तावादियोंके प्रति कार्यन्व हेतुमें दो विकल्प — आत्मा ज्ञान निर्भर है

और स्वयं परिणामशील है। निरन्तर परिणामना रहता है। ऐसे ही समस्त पदार्थ परिणामशील हैं, परिणामते रहते हैं और इस अर्थक्रियामें इस लोककी बराबर व्यवस्था बनी चली आ रही है। ऐसा वस्तुस्वरूप जब दृष्टिमें नहीं रहता है तो लोग मन में तो जिज्ञासा रखते ही हैं कि यह दुनिया क्या है, कैसी बनी है, जिसने बनाया है। वस इस जिज्ञासामें अनेक लोग ऐसा मानते हैं कि कोई ईश्वर है अलग। वही हमसे सब कुछ कराता है वही हम सबको बनाता रहना है। इस सम्बन्धमें सृष्टिकर्तावादियों ने एक अनुमान बनाया था कि ये पर्वत आदिक समस्त पदार्थ किसी न किसी बुद्धिमान के द्वारा बनाए गए हैं क्योंकि कार्य होनेसे। ये भूल कि सब कार्य है इस कारणसे किसी के द्वारा बनाये गए हैं। इस अनुमान ज्ञानमें विकल्पोका निराकरण अभी बहुत विस्तारसे किया गया है। अब एक बात यह पूछी जा रही है कि तुम जो पृथ्वी, पर्वत आदिकको कार्य बतलाते हो तो यह बतलावो कि ये कथंचित् कार्य है या सर्वथा कार्य हैं ? ये जमोन, आसमान, सूर्य चन्द्र, पर्वत आदिक कथंचित् कार्य हैं या सर्वदृष्टियों से कार्य हैं ?

कार्यत्वके सर्वथा अथवा कथंचित् दोनों विकल्पोकी असिद्धि यदि कहो कि सर्वदृष्टियोंसे कार्य हैं तो भी यह बात सिद्ध नहीं होती। प्रत्येक पदार्थ चाहे कितना ही परिणामे, पर द्रव्य दृष्टिसे वह कार्यरूप नहीं है, पदार्थ द्रव्यदृष्टिमें न किसीका कारण है। हाँ आभार अवश्य है कि उसमें से पर्यायें उत्पन्न होती हैं, इस सिलसिलेमें अन्य पदार्थोंसे आत्मपदार्थकी कुछ विशेषता है। अन्य पदार्थ भूल कि अनेक हैं इस कारण उनके निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धमें उनसे कार्य होता रहता है, पर वे स्वयं अपने आपको कुछ नहीं जान पाते किन्तु यह आत्मा सम त परिणतियोगा आधार भी है और यह आत्मा जब अपने आपके उस शुद्ध चैतन्य स्वभावका परिचय कर लेता है तो उसकी दृष्टि करनेसे उसका आलम्बन लिया जानेसे इसमें शुद्ध पर्याय प्रकट होने लगती है। प्रत्येक पदार्थ ये भूल कि परिणामते रहते हैं अतएव कार्य कहलाते, और उनमें द्रव्यदृष्टिमें निरखा जाय तो उनका सत्त्व, उनका वह घट्ट स्वभाव ये कोई कार्यरूप नहीं हैं, ये किसीके द्वारा नहीं बनाए गए हैं और न ये किसी भी प्रकार स्वयंके द्वारा भी कार्यरूप हैं। तो सर्वथा कार्यरूप कोई पदार्थ नहीं है। यदि कहो कि ये पृथ्वी आदिक कथंचित् कार्यरूप हैं तो हेतु विरुद्ध अर्थात् अनैकान्तिक हो गया। कोई पदार्थ कभी कार्यरूप हो गया, कोई पदार्थ कभी कार्यरूप नहीं रहा, सर्वथा किसी बुद्धिमान का इसमें निमित्तपना है, यह जो साध्य विषय है उससे विपरीत अर्थात् बुद्धिमान निमित्तिक नहीं है, इस विपरीत साध्यके साथ पाया गया सो विरुद्धकी भी सिद्धि हो जाती है। तो न यह सर्वथा कार्य है यह कहा जा सकता है और न कथंचित् कार्य है यह कहा जा सकता है।

कार्यत्व हेतुकी आत्मादिकके साथ अनैकान्तिकता देखो आत्मा आदिक

पदार्थोंके साथ इस अनुमानमें अनेकात्मिक दोष आता है। इसमें हेतु यो समझना चाहिये कि आत्मादिक पदार्थ किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाए नहीं गए फिर भी कार्य हैं। कय होने पर भी किसीके द्वारा बनाये नहीं गए। कार्यका अर्थ इतना ही नहीं कि कोई मनुष्य उसे करे सो कार्य है, किन्तु पदार्थमें पूर्व पर्यायस विलक्षण अथवा अपूर्व नई पर्याय आये उनका कार्य कहते हैं तो आत्मा आदिक पदार्थ ये कार्य तो है। इनका परिणामन चचना है लेकिन ये किसीके द्वारा भी बनाए गए नहीं हैं। यदि यह कहो कि आत्मा आदिक पदार्थ भी कथञ्चित् अकाय हैं, किसी दृष्टिमें ये कार्य नहीं हैं, तो जब इसमें वायकारिता न रही तो ये कुछ काम भी न कर सकेंगे, क्योंकि पदार्थ अकर्ता रूपको त्यागकर कर्तारूपमें आये तब हो तो उसमें परिणामग होता है। पदार्थ स्वरूप स्वभावमें द्रव्यत अपरिणामी है पर पर्यायदृष्टिसे यह परिणामन करता है। तो अपनी उस अपरिणामितामें सकतरूपताको रूपात्त्याग कर (यह सब दृष्टियोंसे लगाना है) कर्तारूपमें आये अथात् द्रव्यदृष्टि गौण होकर पर्याय दृष्टि प्रधान बन अथवा पदार्थ में पदार्थ अपने स्वरूपको न त्यागकर द्रव्य गुणके कारण अपने ही कोई नवीन परिस्थिति बने, यदि यह बात नहीं मानी जायगी तो पदार्थ कुछ भी काम का न रहा। उसमें कोई अर्थक्रिया ही नहीं सम्भव है।

कर्तृत्वविद्धिके प्रसंगमें अकर्तृत्व सिद्ध करनेकी आगति नौवत—यहां शकाकारके प्रति यह दोष दिया गया है कि आत्माको जो तुम अकर्ता मानते हो सो आत्मा अकर्ता नहीं है। आत्मामें पर्याय नवीन बानी हैं पुरानी पर्याय विलीन होती हैं अतएव आत्मामें कथञ्चित् कार्यपना है। देखिए जैन शासनमें जो नीति स्याद्वाद की अपनाई गई है उससे वस्तुका सही परिज्ञान होता है। साथ ही यह भी समझिये कि स्याद्वादवादी अट्टट चर्मोंको सिद्ध नहीं करता। पदार्थमें जो बात पायी जाती है उस पदार्थके स्वरूपसे स्वभावका वर्णन करते हैं और यह एक अपनी पावनताको लिए हुए है अथात् हम जैन शासनमें पहिले कुछ जैन शासनको मान मानी जाय और कुछ कुछ अन्य सिद्धान्तोंकी भी बात मानी जाय ऐसा मिश्रण नहीं है जब अन्य अनेक शासनोंमें यह मिश्रण पाया जाता है तो कभी कुछ मान रहे हैं, कभी कुछ। शकाकार ने अभी माना था कि जिनने भी पदार्थ होते हैं वे सब किसी न किसीके द्वारा किये हुए होते हैं कहा तो सर्व पदार्थोंको कार्यपना माननेकी धुनि और अब कहा यह गले पड़ गया कि आत्माको अकाय सिद्ध करनेकी नौवत आ गई क्योंकि मिश्र सिद्धान्त है।

शङ्काकार द्वारा प्रस्तुत आत्मामें अर्थान्तरभूत कर्तृत्व व अकर्तृत्व रूपकी भीमासा—आत्मा धू कि आत्म परिणामनसे नवीन अवस्था अगोकार करता है अतएव काय है, इस बातपर शङ्काकार आत्माको अकर्ता सिद्ध करनेके लिए कह रहा है कि भाई आत्मामें जो वे दो रूप हैं कर्तृत्व और अकर्तृत्व सो कर्तृत्व रूप और अकर्तृत्वरूप ये आत्मामें जुड़े हैं। आत्मा तो कूटम्ब नित्य अपरिणामी है। और,

आत्मामे जो ये दो रूप आये—कर्तृत्व और अकर्तृत्व ये दोनों रूप आत्मासे भिन्न हैं इस कारणसे आत्माके कर्तृत्व रूपका अगर त्याग होता है, उत्पाद होता है और अकर्तृत्व रूपका विनाश होता है तो ऐसा होनेसे आत्माका भी उत्पाद और विनाश हो जाय यह बात युक्त नहीं है क्योंकि आत्माके वे दो रूप हैं कि आत्मा अकर्ता है और अकर्तृत्वस्वरूपको त्यागकर वह कर्तृत्वरूपमे आ गया। ये दोनों रूप आत्मासे जुड़े हैं और उनकी आत्मासे जुड़े हैं और उनकी उत्पत्ति होनेमे, विनाश होनेसे आत्मामे कुछ भी उत्पाद विनाश नहीं होता। तब आत्मामे कुछ भी कायपना नहीं है। यह समाधानमे कह रहे हैं कि यह कहना भी केवल अप्रतीति मनगढ़त बात है। हैं कि वे जो दो रूप हैं, अकर्तृत्व व कर्तृत्व सा दोनों आत्मासे अर्थान्तर है। ये दोनों कर्तृत्व होता और अकर्तृत्व हाना यो समझे कि जैन शासन मानता है कि दृव्यदृष्टिसे आत्मा अकर्ता है और पर्यायदृष्टिसे आत्मा कर्ता है यो कर्तृत्व—अकर्तृत्व दोनोंको शङ्काकारके मिथ्या-न्तर्के अनुसार यदि आत्माको भिन्न मान लिया जाय तो इन दोनों रूपोंका आत्मामे सम्बन्ध ही सिद्ध नहीं हो सकता जो चीज मुझमे निराली है उसका मेरेसे निराली है सम्बन्ध कैसे होगा और सम्बन्ध जबरदस्ती मानले तो उसका सम्बन्ध और भी अटपट हो जाना चाहिए अन्यथा सम्बन्ध हो कैसे। अतएव यह कर्तृत्वरूप आत्मासे कथञ्चित् भिन्न नहीं कहा जा सकता है।

स्याद्वादसे व्यवहार एक पदार्थस्वरूपकी व्यवस्था भैया। स्याद्वादके बिना गति नहीं है लोककी। जैसे कोई मानता है कि आत्मा सर्वथा अपरिणामी है, तो कोई मानता है कि आत्मा तो क्षण क्षणमे नया नया बना करता है। एक शरीरमे वहीका वही आत्मा नहीं रहता दिनभर भी, एक मिनट भी, किन्तु क्षण क्षणमे नवीन आत्मा आया करते हैं, लेकिन दोनों ही स्थितियोंमे लोकव्यवहार सब खतम हो जाता है। किसीको आपने रूपया पैसा या अन्य कोई चीज उधार दे दें और दूसरे दिन आप उससे मांगने लगे तो वह क्या जवाब देगा कि हमको तूम कब दिया था रूपया ? अजी कल दिया था। अजी तब से लेकर अब तक अनगिनत आत्मा हो गए, उनके पास मैं तो अब दूआ हूँ। तो यो सारा लेन देन खतम हो जायगा। अपरिणामी है कुछ उससे लिया ही नहीं जातो है यदि यह ठ ठ किया जाय तो ममभक्ता, डोलना, भिन्नता, ममनाना ये सब जाने कैसे हो जायेंगे। स्याद्वाद बिना तो इनकी गति भी नहीं है जोन भी नहीं सकते, राग भी नहीं मचने और फिर मोक्षमार्ग, शान्तिका उपाय तो निकल ही नहीं सकता। आत्मा अपरिणामी है। सर्वथा, तो फिर कोई भ्रम नष्ट ही नहीं होगी। तो ससार क्या और मोक्ष क्या, ऐसा कहने मात्रमे यह ससार तो नष्ट हो जायगा। यह यो गिनपर चीन रही है। उस चक्करमे तो स्वयं पड़े हुए हैं और धारणा है तो यशजी—तब तब चलने पायदा क्या है ? हम सा सा, तब करें, मरें और हमारे आत्माको मोक्ष हो गया, क्योंकि क्षण क्षणमे नया नया आत्मा बन रहा है ऐसा निदान्त मान लिया। तो स्याद्वादके बिना न गतिवशा

मार्ग चल सकता है और न लोकव्यवहार चला सकता है। य समस्त पदार्थ द्रव्यदृष्टि में तो अकर्ता है और पर्यायदृष्टिसे कर्ता है।

निमित्त नैमित्तिक भावके प्रति लोकोका कर्तृत्व विकल्प—अब देखिये पदार्थमें जो जो कुछ भी परिणाम हो वह सब निमित्त नैमित्तिक भाव पूर्वक होता है। ईन्धनमें अग्नि पड़ जाय तो ईन्धन जल जाता है। किसी वस्तुमें किसी वस्तुकी ठोकर लग जाय तो वह वस्तु आगे निकल जाती है, कोई पदार्थ उपरमें गिर जाय अथवा कोई भीटकी ईंट निकलकर नीचे गिर जाय और वहाँ पड़ा हो कोई पदार्थ तो वह टूट जाता है। ये सब निमित्त नैमित्तिक भावोंसे स्वयं कार्य हो रहे हैं, उनमें कौन कर्ताका व्यवहार करता है। देखो इस ईंटने हमारा कांच फोड़ दिया, यों तो कोई नहीं बोलता, क्योंकि वह ईंट भी अचेतन है और यह दर्पण भी अचेतन है, ईंट गिर गई दर्पण टूट गया तब पर भी कोई नहीं कहता कि ईंटने मेरा दर्पण तोड़ दिया। तो जैसे निमित्त नैमित्तिक भाव अचेतनमें चला करते हैं। अब कोई चेतन परम्परा किसी अचेतनके कार्यमें निमित्त बन गया तो लोग वहाँ उस चेतनको कर्तारूपमें पकड़ लेते हैं, किन्तु देखो तो जब निमित्त नैमित्तिक भावपूर्वक अचेतन अचेतनमें इतना कार्य घना वहाँ तो किसीको ये कर्ता नहीं कहना चाहते और यहाँ किसी चेतनके निमित्तसे परम्परा किसी अचेतनमें कोई परिणति बन गई तो यहाँ भट उस चेतनको कर्तारूपसे कह डालते हैं। निष्पक्षतया देवो तो जसे जो कुछ अचेतन अचेतनके प्रसङ्गमें परिणाम होकर बात है वही चेतन और अचेतनके सम्बन्धमें प्रसङ्गमें भी उसी किस्मकी बात है फिर इस चेतनको कर्ता क्यों कहा जाता ? इसलिये कहते हैं इसमें ज्ञान है। समझ है, यह विकल्प मचाता है, सोचता है, और मैं कर दूँगा, ऐसा उसने भाव किया ऐसे ऐसे अनेक विकल्प यह किया करता है इस कारणसे उस चेतनके निमित्तसे बाह्य पदार्थोंमें कुछ परिणतियाँ दिख जायें तो भट चेतनको कर्ता कह डालते हैं। स्वरूपतः देखो तो प्रत्येक पदार्थ द्रव्य दृष्टिसे अकर्ता है और पर्यायदृष्टिसे कर्ता है। किसका कर्ता है ? अन्यका कर्ता नहीं। अन्यका कर्ता तो निमित्तरूपसे कह सकते हैं पर प्रत्येक पदार्थ प्रतिसमय निरन्तर परिणामते रहते हैं, उन सब परिणामनोंका कर्ता वह वह पदार्थ है।

परमात्मगुणभक्ति—अब इन पदार्थोंके स्वरूपका जीह्वर तकिये। इसका चमत्कार निरखिये, अपने आपके स्वरूपका भी चमत्कार देखिये। यह कैसा अद्भुत ज्ञानप्रकाशमय है। यदि बाहरके विकल्प न रखे जायें, किसी भी अन्य पदार्थका सम्बन्ध इस चित्तमें न बसे, किसी भी पदार्थमें, जीवमें, परिवारमें, मित्रमें यह मेरा कुछ है, यह मेरा मला है। इसका मुझपर स्नेह है, मेरे भी इसके प्रति बड़ा रग है, आदिक किसी भी प्रकारका लगाव न रखे और विश्रामसे ही अपने आपमें ठहर जाये तो ये सकट रह नहीं सकते। आत्माका स्वरूप है प्रतिभास करना। बाह्य प्रतिभास तो समाप्त कर दिया तो अब यह अन्तरङ्गमें ही अद्भुत प्रतिभास होना है और उस ज्ञान प्रकाश

ये यह स्वाभाविक आनन्दका अनुभव करता है। अतः ऐसा आनन्द तो मैंने अभी तक भी नहीं पाया था। कितना विलक्षण स्वाभाविक आनन्द जिसमें आकुलताका रस भी नाम नहीं है, ऐसा विशुद्ध आत्मीय ज्ञानका प्रकाश पा लिया जाता है। पदार्थके स्वरूपके परिज्ञानमें यत्न बढ़ायें। कोई पदार्थ किसी अन्य पदार्थका कर्ता नहीं है। लोक में भी तो कर्तापिनकी बात कही जाती है, वह भी औपचारिक है। अन्य कोई ऐसा आत्मा ईश्वर जो सारे जगतके जहाँ जहाँको अणु अणुको इन सब अदृष्ट पदार्थोंको सब को किया हो करता रहे यह बात तो दूर रहे, ईश्वर तो अनन्त ज्ञानानन्दमय होनेसे आदर्शरूप है इस नातेसे प्रभुकी भक्ति करना योग्य है। न कि वह मुझे बनाता है सुखी दुःखी करता है। तो डरसे उसकी भक्ति करे। प्रभुके गुणोंपर अनुरक्त होकर, भूमकर उसकी भक्ति करना मही है।

बुद्धि की बुद्धिमानसे व्यतिरिक्तता या अव्यतिरिक्तताका विकल्प—पदार्थोंमें पदार्थके ही कारण स्वयं परिणामशीलता है इस मममें अपरिचित लोग कैसे ये पदार्थ उत्पन्न हुए हैं ये पदार्थ कैसे आ गए किसने बनाये, बिना बनाये तो कुछ नजर ही नहीं आता। यह मकान बना है तो कारीगरने बनाया, ये ऐसे पहाड़, कैसे पत्थर उठे हैं, कैसे इनकी सकल बनी है, ये किमके द्वारा बनाये गए हैं ऐसी भाषाका उत्पन्न होती है। तो इस सम्बन्धमें जो अनुमान बनाया गया कि पृथ्वी पर्वत आदिक किसी बुद्धिमत्तिका हैं, अर्थात् इसका कारण कोई बुद्धिमान है, ऐसा अनुमान बनानेमें जो बुद्धिमान शब्द दिया है तो शकाकारसे कहा जा रहा कि बुद्धिमान शब्दको भी पहिले निदिध करलो। बुद्धिमानका अर्थ क्या है? बुद्धिवाला। जैसे घनवानका अर्थ क्या है? घनवाना। इसमें शब्द है बुद्धि और मत् प्रत्यय लगा है जिससे बुद्धि मत् बनता है और रूच चलनेपर प्रथमा की विभक्तिके एक वचनमें बुद्धिमान बनता है। पहिले बुद्धिमान शब्दका अर्थ तो बनाओ। यह बतलावो कि बुद्धिमानमें जो बुद्धिमान शब्द से प्रश्न किया जा रहा है। बुद्धिमानकी बुद्धि बुद्धिमानसे जुदी है या एकमेक है।

व्यतिरिक्त बुद्धिका बुद्धिमानसे सम्बन्ध माने जानेके कारणोंमें चार विकल्प—यदि कहा कि बुद्धिमानकी बुद्धि बुद्धिमानसे न्यायी है, ये दोनों परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं। बुद्धि चीज जुदी है, बुद्धिमान जुदी वस्तु है। तो जब ये दोनों अलग अलग तत्त्व हों गए तो यह बुद्धि इस बुद्धिमानमें है यह सम्बन्ध कैसे जोड़ा जा सकता है? बुद्धिमानकी यह बुद्धि है यह बात तुम किस कारणसे कहते हो? क्या इस वजहसे कहोगे कि यह बुद्धि बुद्धिमानका गुण है। यह बुद्धि बुद्धिमानकी है इसलिए अथवा उस बुद्धिमानसे अर्थात् ईश्वरसे इस बुद्धिका समवाय सम्बन्ध हुआ है। अतः यह बुद्धि बुद्धिमानकी है। समवाय सम्बन्ध एक घनिष्ठ सम्बन्धको कहते हैं। जैसे पानी में रूपका सम्बन्ध है तो यह समवाय सम्बन्ध है। पानीसे रूपको अलग तो नहीं कर

सकते, पर रूप गुण नैयायिकोंके यहाँ अलग तत्त्व है और पदार्थ अलग तत्त्व है। तो बुद्धिमानमें बुद्धिका समवाय सम्बन्ध है यह नहीं कह सकते हैं फिर बुद्धिमानकी यह बुद्धि है यह कैसे सिद्ध किया जा सकता। क्या ईश्वरका वह कार्य है, अर्थात् जैसे बुद्धिमानने जगतको किया, क्या यो ही बुद्धिमानने बुद्धिका निर्माण किया जिसकी वजहसे यह कहेंगे कि यह बुद्धि बुद्धिमानकी है अथवा यह बुद्धि आधेय है और बुद्धिमान आधार है। बुद्धिमानमें बुद्धि पायी जाती है इस कारणसे कह सकते हैं कि यह बुद्धि बुद्धिमानकी है। जैसे घी तीन-चार बर्तनोंमें भरा है, मिट्टीके बर्तनोंमें भी है और अल्पमोनियमके बर्तनमें भी है। कोई अल्पमोनियमके बर्तनका घी ला दे तब कहे कोई कि अल्पमोनियमका घी क्यों लाया तो क्या वह घी अल्पमोनियमका हो गया। लोकमें आधार आधेय सम्बन्धके कारण आधारका आधेय कहा जाता है। तो क्या इस आधार में यह बुद्धि रहती है इस कारणसे यह कह रहे हों कि यह बुद्धिमानकी है, इस प्रकार बुद्धिमानकी यह बुद्धि है ऐसा सम्बन्ध कैसे बन गया भिन्न होने पर। यो इस प्रसंगमें चार विकल्प किए गए हैं।

बुद्धिमानका गुण होनेसे व्यतिरिक्त बुद्धिका बुद्धिमानसे सम्बन्ध मानने की असिद्धि—ये समस्त पदार्थ किसी बुद्धिमान अर्थात् ईश्वरके द्वारा बनाए गए हैं ऐसा कहनेमें भिन्न बुद्धिको बुद्धिमानके साथ सम्बन्ध बतलानेके लिए जो यह पक्ष किया गया था कि वृत्ति कि यह बुद्धि बुद्धिमानका गुण है इस कारण उस बुद्धिमानकी बुद्धि कहलाती है। उसमें उसका सम्बन्ध जुड़ता है। ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि जो चीज अत्यन्त भिन्न है उसमें यह उसका ही गुण है यह नहीं बताया जा सकता। हम पूछेंगे कि जब बुद्धि उस ईश्वरसे जुदी चीज है तो बुद्धिका सम्बन्ध ईश्वरसे ही क्यों जोड़ा गया आकाशसे क्यों नहीं जोड़ा गया? आकाश बुद्धिमान बन जाता, जानवान हो जाता। जब बुद्धि जैसे ईश्वरसे जुदी है इसी प्रकार आकाशसे भी जुदी है। बुद्धिकी भिन्नताकी समता होने पर भी बुद्धिको ईश्वरसे जोड़ दिया जाय और आकाशसे न जोड़ा जाय यह तो एक पक्षकी बात है।

बुद्धिका बुद्धिमानमें समवाय होनेसे व्यतिरिक्त बुद्धिका बुद्धिमानसे सम्बन्ध माननेकी असिद्धि—यदि कहो कि बुद्धिमानकी यह बुद्धि है यह सम्बन्ध हमने समवायसे जाना है। वृत्ति कि उस बुद्धिमान ईश्वरमें बुद्धिका समवाय पाया जाता है, समवायका अर्थ है एक तादात्म्य जैसा सम्बन्ध, अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध। यह बात भी श्रुत है क्योंकि प्रथम तो समवाय सम्बन्ध ही कोई चीज नहीं है, या तो है तादात्म्य या है सयोग। समवाय ऐसी क्या चीज है जो पदार्थमें सदा तो रहे और फिर भी जुदी जुदे मानते। जैसे पुद्गलमें रूप है तो जैन शासन कहता है कि यह पुद्गलमें रूप गुणका तादात्म्य है। पुद्गल रूपमय है न कि पुद्गलका यह रूप है। वह पुद्गल ही रूपमय है इसी प्रकार जिन जिन पदार्थोंमें जो जो स्वभाव पाया जाता है

वह पदार्थ उस स्वभावसे तन्मय होता है। तो एक तादात्म्य भी होता है बाकी सब सयोग सम्बन्ध होता है। जीवके साथ रागादिक भावोका मयोग सम्बन्ध होता है। यद्यपि ये रागादिक भाव जीवमें एकरूप हो रहे हैं उस काल में, तिस पर भी ये छिट जाने वाले हैं, आत्माके स्वभाव नहीं है इस कारण उन्हें सयोग सम्बन्ध कहा है। जरा धनिष्ठ शब्द लगा दो। धनिष्ठ सम्बन्ध है, पर यह समवाय सम्बन्ध और कहासे आ पड़ा ? समवायका और कोई स्वरूप नहीं है जिससे कि समवायसे बुद्धिमानको बुद्धि के साथ जोड़ दिया जाय, और कदाचित्त मान लो कि समवाय सम्बन्ध है तो समवाय भी तो उन दोनोंसे जुदा है ना, तुम तो भेद एकान्त पर तुन गए। समवाय मान भी ले तो वह समवाय भी तो दोनोंमें जुदी चीज रही। और यह आपत्ति भी आयी कि जब समवाय बुद्धिसे भी निराला है, बुद्धिमान ईश्वरसे भी निराला है तो इस समवाय का उन दोनोंमें सम्बन्ध जुटाना यह व्यवस्था नहीं बन सकती। क्योंकि यो तो आकाश भी निराला है, फिर बुद्धिका आकाशमें समवाय क्यों नहीं हो जाता ? उस बुद्धिसे क्यों ईश्वरका समवाय होवेगा ? तो समवायसे भी यह बात न सिद्ध कर सकेंगे कि यह बुद्धि बुद्धिमानकी है।

बुद्धि बुद्धिमानका कार्य होनेसे व्यतिरिक्त बुद्धिका बुद्धिमानसे सम्बन्ध माननेकी असिद्धि -- यदि कहो कि उस बुद्धिमान ईश्वरका कार्य है वह बुद्धि जैसे बुद्धिमान ईश्वरने इस जगतकी रचना की है। तो वह बुद्धि ईश्वरका कार्य है इस कारणसे यह सम्बन्ध बता सकते हैं कि बुद्धि बुद्धिमानकी है, यह बात भी अयुक्त है। क्या कारण है, किस वजहसे आप कह रहे हैं कि यह बुद्धि बुद्धिमानका कार्य है ? यदि यह कारण बताओगे कि बुद्धिमान होने पर वह बुद्धि हुई है इस कारणसे वह बुद्धि उस बुद्धि वालेका कार्य है तो वह बुद्धि आकाश आदिकके होने पर भी तो हुई है। जैसे ईश्वर नित्य है, व्यापक है, सदा रहता है इसी प्रकार ये आकाश आदिक भी तो नित्य हैं, व्यापक हैं, सदा रहते हैं, फिर यह बुद्धि उस ईश्वरका कार्य क्यों रहा, आकाश का कार्य क्यों नहीं बन बैठा ? तो यह भी बात युक्त नहीं बैठेगी कि बुद्धिमानका कार्य है, इस कारण बुद्धिका सम्बन्ध हम बुद्धिमानमें मान लेते हैं और बुद्धिमान शब्द सिद्ध हो जाता है।

अन्य व्यतिरेकसे भी व्यतिरिक्त बुद्धिका नित्य बुद्धिमानसे सम्बन्ध माननेकी असिद्धि - शायद यह कहो कि बुद्धि बुद्धिमानका कार्य है क्योंकि बुद्धिमानके न होनेपर बुद्धि नहीं हो सकती, यह बात भी ठीक नहीं है, क्योंकि तुम्हारा वह बुद्धिमान ईश्वर नित्य है, व्यापक है। ऐसा कोई सम्बन्ध आ ही नहीं सकता तुम्हारे सिद्धान्तके अनुसार क्योंकि वह नित्य व्यापक है। ऐसी कोई सम्भावना नहीं कि ईश्वरका कभी अभाव भी हो, और जो भी कृत हुए हैं उनका कभी भविष्यमें अभाव होता ही नहीं है अन्ध शासनमें भी। आपके शासनमें तो भले ही यह माना



गया है कि कोई जीव मुक्त हो जायगा और बहुत कालके बाद उसे जायगा, जन्म मरण कराया जायगा, पर वह आनन्दमग्न ईश्वर तो नित्य है व्यापी है, कोई यह स्थिति नहीं आ सकती कि उसका कभी अभाव होगा। तब फिर उसका अभाव होने पर बुद्धि नहीं हाता है यह व्याप्ति नहीं बना सकते। जैसे जब हम यहाँ देखते हैं कि अग्निके होने पर धुँवा नहीं होता। देखते हैं ना, तो हम यह दृढ़तासे कह सकते हैं किसी भी जगह बिना अग्निके बिना धुँवा नहीं होता इस कारणसे धुँवा अग्नि का काय है पर ऐसा तो कभी देखा ही नहीं आ सकता कि बुद्धिमान ईश्वरके बिना बुद्धि न बन सके कभी ऐसी स्थिति कभी हा ही नहीं सकती, तो कैसे यह मान लिया जाय कि ईश्वरका अभाव होने पर बुद्धिका अभाव हाता है। इस कारण बुद्धि ईश्वरका काय है।

आधार आधेयतासे भी व्यतिरिक्त बुद्धिका बुद्धिमानसे सम्बन्ध माननेकी असिद्धि—यदि यह कहे कि बुद्धिमानमें बुद्धि पाई जाती है, बुद्धि आधेय है इस कारणसे यह कहा जाता कि यह बुद्धि बुद्धिमानकी है, यह भी ठीक नहीं क्योंकि आधेयपनेका नाम क्या? क्या समवाय सम्बन्धने उस बुद्धिमान मृष्टिकर्ता में बुद्धि रहती है इस कारण कहते हैं कि यह बुद्धि बुद्धिमानका है। बुद्धिमान तो आधार है और बुद्धि उसका आधेय है। तो समवायका तो उत्तर पहिने दे ही चुके अगर कहो कि तादात्म्यका सम्बन्ध है तो यह बात तुम्हारी गलत है क्योंकि तादात्म्य सम्बन्ध ही तुमने नहीं माना। जैन शासनमें तादात्म्य माना है जैसे आत्मामें ज्ञान-स्वरूपका तादात्म्य है अग्निमें उष्णताका तादात्म्य है। कहीं ऐसा नहीं होता कि अग्नि अलग रहे और उष्णता अलग रहे। तो चाहे अग्नि बुझ जाय, पर वह अपनी उष्णताका परित्याग नहीं करती क्योंकि अग्निमें उष्णताका तादात्म्य है। तादात्म्य है तो उसका नाम सम्बन्ध न रखो, है ही तादात्म्य। तादात्म्य वस्तु है यह बात बनाने के लिए तादात्म्य नाम रखा गया है, पर शब्दाकारके सिद्धान्तमें तादात्म्य कुछ नहीं हुआ करता है। तादात्म्य है या सयोग? तादात्म्य शब्दाकारने माना ही नहीं है। समवायसे भी बुद्धिमान आधार है बुद्धि आधेय है यह सिद्ध नहीं किया जा सकता है।

सम्बन्ध मात्रसे व्यतिरिक्त बुद्धिका बुद्धिमानसे सम्बन्ध माननेकी असिद्धि—यदि कहो कि सम्बन्ध मात्रसे बुद्धि बुद्धिमानमें रहती है, धूँक सम्बन्ध है, जहाँ बुद्धिमान है वही बुद्धि है, इतने सम्बन्ध मात्रसे यदि किसीका कुछ मान लिया जाय तो घट आदिक पदार्थोंमें पृथ्वी आदिकके गुणका प्रसंग हा जायगा। घटमें वह गुण होना चाहिए जो पृथ्वीमें है। यह दरी जो बिछी है इस दरीमें पृथ्वीके गुण आ जाने चाहिए क्योंकि इसमें पृथ्वीका सम्बन्ध है। पृथ्वी पर कोई मनुष्य बैठा है तो उस मनुष्यमें जमीनके गुण आ जाने चाहिए क्योंकि पृथ्वीका सम्बन्ध है। सम्बन्धमात्र

से कोई किसान कहाने लगे तो यो तो बड़ी अव्यवस्था बन जायगी । तो यह सिद्ध नहीं हो सका कि बुद्धिमानकी यह बुद्धि है बुद्धि वाले इस शब्दको ही सिद्ध नहीं कर सक रहे फिर यह कहना कि यह सब जगत् किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाया गया है यह बात तो ब.द की है, पहिने बुद्धि वाला इसको ही तो सिद्ध कर दो ।

सामस्त्यरूपसे या असामस्त्यरूपसे बुद्धिका बुद्धिमानमे सम्बन्ध माननेको विकल्प—थोड़ी देरको मान भी लिया जाय कि इस बुद्धिका सम्बन्ध उस ईश्वरमे है, उस बुद्धिमानमे है तो यह बतलावो कि उस बुद्धिका सम्बन्ध बुद्धिमानमें तादात्म्यरूपसे है, सर्वरूपसे है या अव्यापकरूपसे है । जैसे पानीमे दूध मिला दिया तो उस समय दूध और पानी सर्वरूपसे सम्बन्धित हैं कि नहीं, सम्बन्धित हैं । और पानीमे चावल डाल दिया तो चावल पानीमे सर्वरूपसे सम्बन्धित नहीं है । एमे ही पूछा जा रहा है कि उस बुद्धिमानमे बुद्धिका जो सम्बन्ध मानते हो कि इसमे बुद्धिका सम्बन्ध है तो क्या सर्वरूपसे बुद्धि का सम्बन्ध है या कुछ कुछ मापनेमे बुद्धिमानकी बुद्धिका सम्बन्ध है ।

दूध और पानीमे भी तादात्म्य सम्बन्धका अभाव—अभी जैसे बताया कि दूध और पानीका सर्वरूपसे सम्बन्ध है वहां भी सर्वरूपसे सम्बन्ध नहीं है, दूधमे दूधके कण अलग—अलग हैं और पानी मिलनेपर भी पानीके कण अलग हैं, इस बात को तो किसी गत्रसे अलग—अलग करके नताया जा सकता है कि दूध और पानी दोनों न्यारे न्यारे हैं । उनके गुण व फल भी न्यारे—न्यारे हैं दूध पीकर अन्य प्रभाव होता है जल पीकर अन्य और इसकी वजहसे जो भाव बनते हैं उन भावोंका भी फल न्यारा—२ है । एक कोई महिला अपने गाँवसे किसी शहरमे दूध ले जाकर बेचती थी तो रास्तेमे एक नदी पड़ती थी उससेसे वह जितना दूध हो उतना ही पानी मिला लिया करती थी और जितनेका भी बिके उसका हर मीने पैसा मिल जाता था । तो महीना भरमे मानो ६० ) का दूध हुआ, तो क्या हुआ कि उन रुपयोंको लेकर जब वह अपने गाँव जा रही थी तो उस रास्तेमे पड़ने वाली नदीमे वह नहाने लगी । कपड़े वे रुपयोंको उसने बाहर रख दिया था । उस जगह नदीके किनारेपर एक कोई पेड़ था, उसपर एक बदर बैठा था, तो वह बदर नीचे उतरकर वे कपड़े व रुपये उठाकर उसी पेड़पर चढ़ गया । अब बुढ़िया बड़ा हैरान हुई । बहुत बहुत मिन्नते की उस बदरकी, पर उस बदरने उसके रुपयोंकी पोटली न दी उस पोटलीको खोल लिया और उन रुपयोंसे एक बार एक रुपया नदीमे डाले दूसरी बार बाहर डाले, फिर एक रुपया नदीमे डाले, एक रुपया बाहर डाले । वह बुढ़िया यह देखकर बहुत पछता रही थी—हाय । इतने दिन दूधमें पानी मिलाकर बेचा तो भी देखो दूधके रुपये तो हमें मिल रहे हैं और पानीके रुपये पानीमे जा रहे हैं । तो दूध और पानीमे परस्परमे तादात्म्य नहीं है । दूधमे जा रूप है या जो कुछ है उसका तादात्म्य है ।

सामस्त्यरूपमे बुद्धिमानमे व्यतिरेक बुद्धिके व्यापनेकी अभिवृद्धि—  
 यदि सामस्त्य रूपसे कोई तत्त्व रहता है पदार्थ तो वह तादात्म्यरूपमे रहता है ।  
 पदार्थमे तो वह तादात्म्यरूपसे रहता है । सदा रहे ऐसा सम्बन्ध सम्बन्ध नहीं है  
 क्योंकि तादात्म्य है । लेकिन तादात्म्य तो शकाकारने माना नहीं किन्तु सम्बन्ध मात्र  
 मान रहा । तो उस सम्बन्धके सम्बन्धमे पूछा जा रहा कि बुद्धिमान उस बुद्धिमानमें  
 जो सम्बन्ध माना है क्या वह सामान्य रूपसे माना है या कुछ कुछ रूपसे माना है ।  
 समस्त रूपसे तो माना नहीं जा सकता क्योंकि बुद्धि आत्माका विशेष गुण है । जैसे  
 हम लागोकी बुद्धि यह बुद्धि हम सबके आत्माओंका गुण है इस कारणसे यह बुद्धि  
 समस्त रूपसे व्यापक नहीं क्या प्रकार बुद्धि ईश्वरके आत्माका गुण है तो वह भी  
 ईश्वरमे सबरूपमे व्यापक नहीं हो सकती इस प्रसंगमे शङ्काकारके सिद्धान्तको थोड़ा  
 सुन लीजिए । बुद्धि आत्माका गुण है । आत्मा स्वयं बुद्धि रहित है । बुद्धि आत्मा  
 का स्वरूप नहीं है । आत्मा तो एक चैतन्यमात्र है । उसमें जब बुद्धिका समवाय  
 सम्बन्ध जुड़ता है तब आत्मामें जानकारी प्रकट होती है और वह आत्मा सर्वव्यापक  
 है एक है, बुद्धि आत्मामे सामस्त्यरूपमे रह ही नहीं सकती । बुद्धि आत्माका स्वरूप  
 ही नहीं है । कभी रहा कभी न रहा । जिस समय मोक्ष होता है उस समय ज्ञान  
 बुद्धि सब नष्ट हो जाती है तब तो वह आत्मा रह जाता है ज्ञानरहित, उसका नाम  
 मोक्ष माना गया है । तो ऐसे आत्माका जिनका ज्ञानस्वरूप ही नहीं, बुद्धिरूप ही  
 नहीं, फिर यह बुद्धि उस आत्मामे सर्वरूपसे रह जाय यह कैसे सम्भव है । तो व्याप  
 करके सामस्त्य रूपमे बुद्धि आत्मामें आधी यह सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

महापरिमाणके आत्मगुणत्वकी असिद्धि बुद्धिको सामस्त्यरूपसे प्रभुमे  
 व्यापक सिद्ध करनेके लिये शकाकार कहना है कि आत्मामे महापरिमाणके साथ हम  
 लोगोकी बुद्धिके उदाहरणका व्यवहार आ जायगा अर्थात् यह कहना कि हम लोगो  
 की बुद्धि जैसे सामस्त्यरूपसे नहीं रह रही है इसी प्रकार ईश्वर आत्माकी बुद्धि भी  
 ईश्वरमे सर्वरूपमे नहीं रह सकती । यह बात इस तरह न बनेगी कि हम लोगोका  
 जीव महापरिमाण नहीं रखता, पर आत्मा तो महापरिमाण है वह तो सर्वव्यापक है ।  
 समाधानमे कहने हैं कि हम आत्मामे महापरिमाण मानने ही नहीं । आत्मा तो देह  
 प्रमाण है । किसी समय एक केवली सद्बुद्धात्माकी अवस्थामे यह उपाय सर्वव्यापक बन  
 गया प्रदेशोंमें, पर वह एक समयके लिए बना और वह भी सकारण बना, आत्मा तो  
 देहप्रमाण ही रहता है । आत्मामें आत्माकी ओरसे कोई निजी परिमाण नहीं है कि  
 यह आत्माकी ओर से कोई निजी परिमाण नहीं है कि यह आत्मा कितना बड़ा होना  
 चाहिये । जैसे प्रकाश, प्रकाशकी ओर प्रकाशका परिमाण नहीं, यदि घड़ेके अंदर  
 दीप जल रहा है तो घड़ेके परिमाण बराबर प्रकाश है और यदि कमरेमें प्रकाश जल  
 रहा है तो कमरेके परिमाण बराबर प्रकाश है । तो इस प्रकाशका क्या परिमाण कहा  
 जाय ? ऐसी ही ज्ञानकी बात है । ज्ञानका क्या परिमाण बताया जाय । ऐसे ही

आत्माका भी बड़ा परिमाण बताया है ? यह आत्मा जिन शरीरमें पहुँचा उस परिमाण आकारका हो गया । आत्माका महापरिमाण नहीं माना गया इस कारण महापरिमाण से भी दोष नहीं आता है उस बुद्धिकी असंकुचितताका । ईश्वरमें बुद्धि व्याप करके फैली हुई है सम्बन्ध है । यह सिद्ध किया जा रहा है शकाकारकी ओरसे और उसमें आपत्तिरा दियाई जा रही है । इन तरह बुद्धिकी बुद्धिमानमें सामान्यरूपमें रहना भी नहीं बनता । तो पहिले 'बुद्धिमान' होने का शब्दको सिद्ध करलो पीछे अपना अनुमान बनाना कि यह नारा लोह किरी बुद्धिमानके द्वारा बनाया गया है ।

प्रभुने बुद्धिका सामान्यरूपसे न व्यापनेकी शकाकार द्वारा असंगत अर्थस्वीकृति पृथ्वी पर्यंत आदिक पदार्थ किमी बुद्धिमान प्रभुके द्वारा बनाये हुए हैं, इन सम्बन्धमें बुद्धिमान शब्दका अर्थ पूछा जा रहा है । बुद्धिमान शब्दका अर्थ क्या है ? बुद्धि वाला । तो वह बुद्धि प्रभुमें भिन्न है या अभिन्न है । भिन्न पक्षमें ये सब वर्णन चल रहे हैं, भिन्न बुद्धि है तो बुद्धिका बुद्धिमानके साथ सम्बन्ध जोटना असंभव है । कदाचित् कितो प्रकार सम्बन्ध मान भी लिया जाय तो सामान्यरूपसे पूर्णरूपमें बुद्धिमानमें बुद्धिका सम्बन्ध बना सिद्ध नहीं होता । उनमें आगतिरा आती है । इस प्रकरणको मुत्कर शकाकार यह कह रहा है कि ठीक है । बुद्धिमानमें बुद्धि पूर्णरूप में अर्थात् समस्त दुनियामें व्याप करके बुद्धिमानमें न रहे, इस रूप कुछ स्वीकार भी करते हैं । जैसा कि हम लोगोकी बुद्धि आदिकमें यह सामर्थ्य नहीं है कि समस्त अर्थों का ग्रहण करके, उस ही प्रकार समस्त अर्थोंको ग्रहण न कर सकनेकी बात प्रभुमें रही प्रभुमें । इसका जवाबसे पहिले शकाकारके मनमें कौनसा स्वार्थ पड़ा हुआ है इस पर निगाह दें । शानाकि शकाकारको ऐसा कहना न चाहिए था कि ईश्वरने बुद्धिपूर्णरूप में नहीं हुई है, किन्तु कह रहा है तो इसका प्रयोजन यह है कि हम यदि यहाँ सिद्ध कर देंगे कि जहाँ बात हम लोगोको दिखाई जाती है बुद्धिके बारे में कुछ दूर तक जानना कुछ पदार्थों का ग्रहण करना अभी बात ईश्वरमें भी हम मान लें इन समय तो हमें यह सिद्ध करनेमें बड़ी सुगमता होगी कि फिर ये घट पट कुम्हार आदिकके द्वारा किये जाते हैं तो पृथ्वी पर्यंत आदिक भी किमीके हाथ बिए हो जाते हैं । ऐसा सिद्ध करनेमें बल मिलेगा इस लाभसे शकाकार यहाँ तक ठहर आया है कि यदि बुद्धि प्रभु सामान्यरूपमें नहीं है तो न रहो, हमें मजूर है, हम लोगोकी बुद्धि भी समस्त पदार्थोंको ग्रहण नहीं कर पाती ।

बुद्धिका प्रभुमें सामान्यरूपमें व्यापनेका प्रकारमें अनिर्णय—सामान्यरूप में बुद्धि की व्यापन माननेकी अभिवाधा पर उत्तरमें कहते हैं कि तुम कुछ स्वार्थों को लिए हुए बातें करो हो, जो तुम्हारी बात सही है, रही प्रयोगों के माते बिना तुम सामान्यरूप के ईश्वर के बनाये गए हैं यह भी तो सिद्ध न कर पावोगे, जेधिन शिम तरह प्रभु प्रभुमें हम लोगोकी बुद्धिमें हुए तो बिलसराता है, केवल करनेसे क्या



है या वः बुद्धि सदाकाल ज्यो की त्यो बनी रहनी है । यदि कहो कि बुद्धिमानकी बुद्धि क्षणिक है तो फिर बुद्धि तो उत्पन्न होकर मिट गई, अब दूसरी बुद्धि बुद्धिमानमे कैसे पैदा होनी है उसका कारण तो बताओ । नैयायिक मिद्धान्तमे किसी भी कार्यकी उत्पत्ति होनेके लिए तीन कारण बताये गए हैं —समवायि कारण असमवायि कारण और निमित्त कारण । समवायि कारण तो वह उपादानभूत चीज कहलाती है जिसमें कार्य परिणामन होता है और असमवायि कारण जो कि कार्यके समयमे भी रहते है । किन्तु पहले न थे ऐसे तत्त्वोका सम्बन्ध असमवायि कारण कहनाता है और निमित्त कारण वे कहलाते है जो कार्यके साथ नहीं लगे हैं । कार्य होने पर वे बिछुड़े हुए रहते हैं । जैसे कपडा बुना जाता है तो कपडा बुननेमे समवायि कारण तो है वह ततु, डोरा सूत जिसका कि कपडा रूप परिणामन हो जाता है और असमवायि कारण है उन सूतों का परस्पर सयोग होना, जो कार्यके समयमे भी रहता है पर कार्यसे पहिले न था । उन ततुओका सयोग बनाना यह असमवायि कारण है और जुलाहा व बीमसलाका आदिक जो हथियार हैं कपडा बुननेके वे सब निमित्त कारण कहलाते हैं । इस प्रकार बुद्धिमान प्रभुमे नवीन बुद्धिया उत्पन्न होती हैं तो उसके ये तीन कारण तो बताओ । आप एक कारण तो बता देंगे, वह प्रभु है, वह समवायि कारण , जिसमे कि बुद्धि बनती है तो समवायि कारण तो आपका है 'किन्तु आ-मा और आपका सयोग बने, असमवायि-कारण मिले और निमित्त शरीरसे मनका सयोग बने तब बुद्धि बने है । नैयायिकके मिद्धान्तमे बुद्धिके निर्माणका तरीका यह है कि वह जीव तैयार रहे जिसमे ज्ञान बनता है । वह तो हुआ समवायि कारण और उम आत्मामे मनका सम्बन्ध जुट जाय यह है असमवायि कारण और फिर प्रकाश मिले, ओखें ठीक होना आदिक जो निमित्त हैं बाहरी चीजे वे निमित्त कारण है, तो ईश्वरमे जा बुद्धि उत्पन्न होगी अब नहीं, क्योंकि बुद्धि उत्पन्न होनेमे वहां न तो असमवायि कारण है, क्योंकि वहां आत्मा और मन का सयोग नहीं होता और न शरीर आदिक निमित्त कारण हैं । शरीर रहित है वह अनादिभूत ईश्वर और वह मनके सयोगसे परे है । वह तो केवल आत्मा ही आत्मा है तो उसमें बुद्धि कैसे उत्पन्न हो जायगी ।

कारणत्रयके अभावमे भी प्रभुकी बुद्धिबुद्धी उत्पत्ति मानने पर शका-कारके अनिष्ट प्रसंग —यदि कारणके अभाव होने पर भी यह कहेंगे कि चू कि प्रभुकी बुद्धि हम लोगोमे विलक्षण है, विशिष्ट है तो हम लोगोके जैसे काय कारण पूर्वक होते है वैसे ही कारणपूर्वक प्रभुमे भी कार्य बने, बुद्धि बने, यह समानताकी बात नहीं ला सकते क्योंकि प्रभुकी बुद्धि हम लोगोसे विलक्षण है । हम लोगोकी बुद्धि तीन कारणोमे बनती है । हम हैं यह तो समवायि कारण है और मुख्यमें मनका सयोग होता है यह असमवायि कारण है और इन्द्रिय है, प्रकाश है ये सब निमित्त कारण हैं । तो हम लोगोमे तो इन तीन कारणो पूर्वक बुद्धि उत्पन्न होगी, पर प्रभुके लिए यह जरूरी नहीं है, क्योंकि प्रभुकी बुद्धि हम लोगोसे विलक्षण है, विशिष्ट है, यदि ऐसा

कहें तो फिर यहा भी यह कह लो कि ये जो घट, पट, मरुतान, चौकी, कण्डा अदि कार्य हैं ये तो किसी पुरुषके कर्तापूर्वक हैं, ठीक है कहना किन्तु जो पर्वत आदिक हैं वे तो घटपटादिकसे विलक्षण हैं, उनको किसी बुद्धिमानके द्वारा किया गया है ऐसा न कहना चाहिए । जबकि जैसे कारणत्रयके बिना प्रभुकी बुद्धि उत्पन्न हो गयी है तो यहा जैसे कार्य वह नहीं है तो वे पर्वत आदिक भी किसी बुद्धिमानके बिना किए हुए बन जायें तो इसमें क्या विरोध है ?

कारणत्रयके अभावमे बुद्धिकी उत्पत्ति माननेपर कर्मयुक्त आत्माके ज्ञानानन्दविकासकी सिद्धि - कारणत्रयके अभावमे बुद्धिकी उत्पत्ति माननेमे दूसरी बात यह है कि शकाकारो तुम लोग ऐसा मानते हो कि वास्तविक मुक्त, सच्चा ईश्वर तो वह एक अनादि मुक्त ही है । बाकी लोग तपश्चरण करके मुक्त बन जायें सो भले ही मुक्त बन जायें, पर उनमे यह आनन्द नहीं है जो उन्म अनादि मुक्त ईश्वरमे आनन्द है । कार्यमुक्त ईश्वरके शरीरका सम्बन्ध नहीं है, सो उनमे न तो आनन्द है और न ज्ञान है । ये मुक्तात्मा जो हुए हैं इनमे वह कला नहीं है जो कला अनादिमुक्त ईश्वरमें है, कि शरीरके बिना ही वह आनन्दमग्न रहा करता है और उसमें ज्ञानका विकास रहता है, बुद्धि रहती है । लेकिन जो और मुक्त हुए हैं वे धू कि कर्मसे मुक्त हुए हैं, अनादिमुक्त नहीं हैं, शरीर उनके हैं नहीं तो शरीरके बिना वे आनन्द कैसे पा सकेंगे, और वे ज्ञान कैसे बना सकेंगे ? कर्म मुक्तिका स्वरूप यही है जहाँ न आनन्द है और न ज्ञान है, वह शकाकारका आशय है । वह मुक्त तो एक इस अनादि मुक्त ईश्वरकी ज्योतिमें मिलनेके कारण कुछ क्रीमत रखत हैं, स्वयं उनका कोई मूल्य नहीं है, क्योंकि वे तो जगतके प्राणियोमेसे ही मुक्त हुए हैं । जगतके प्राणियोका ढग कैसे मिट जायगा ? तो यह बात भी अब तुम कह नहीं सकते क्योंकि जब यह मान लिया तुमने कि ईश्वरमें बुद्धि क्षणिक होकर भी तीन कारणोंके बिना हो जाती है तो तब जैसे मान लिया कि जिस कारण त्रयके होनेपर हम लोगोंके बुद्धि होती है वैसे कारणत्रय न होनेपर भी ईश्वरमें बुद्धि होती है यो बुद्धिमानमे बुद्धि मान ली गई । तो धू कि वह भी मुक्तात्मा हम लोगोंसे तो विलक्षण हो ही गया है तो हम लोगोंके शरीरके कारण ज्ञानानन्द मिलता है तो उनकी यहाँ समानता नहीं लायी जा सकती है तब मुक्तका स्वरूप ज्ञानानन्दात्मक मानो । ज्ञान रहित उन्हें मानना भी युक्त नहीं है ।

बुद्धिमानकी बुद्धिकी नित्य माननेपर अनैकान्तिक दोष—यहाँ यह प्रतिपादन किया है कि बुद्धिमानकी बुद्धि, प्रभुका ज्ञान जिस ज्ञानके प्रयोग द्वारा ससारकी रचना करता है वह बुद्धि प्रभुकी क्षणिक है या नित्य ? क्षणिक तो मान नहीं सकते । अभी ही अनेक आगितियाँ दी हैं । यदि कहो कि वह ईश्वरकी बुद्धि नित्य है तो इसमें याने अक्षणिक बुद्धिके पक्षमे भी इस ही बुद्धिके द्वारा अनैकान्त

दोष आता है, व्यभिचारित्व दोष आता है। कैसे ? एक अनुमान बनाया जाय कि शब्द क्षणिक है। क्योंकि हम आप छद्मस्थ जीवोंके द्वारा प्रत्यक्ष होनेपर यह शब्द व्यापक द्रव्य जो आकाश है उसका गुण है। शब्दोंको नैयायिक लोग आकाशका गुण मानते हैं। तो आकाशका विशेष गुण होनेसे और हम आप छद्मस्थोंके द्वारा प्रत्यक्ष होनेसे ये शब्द क्षणिक होंगे, सुख आदिककी तरह। जैसे सुख एक व्यापक आत्माका विशेष गुण है, पर हम आप लोगोंके द्वारा प्रत्यक्ष हो गया इस कारण क्षणिक है सुख। तो इस अनुमानमें देखिये—बात तो मिद्ध हो जाती है सही, लेकिन आप फिर भी शब्दको नित्य मानते हो।

शब्दनित्यत्ववादका विचार—नैयायिक सिद्धान्त शब्दको नित्य मानता है शब्द सदा रहते हैं, ज्यों के त्यों रहते हैं। सभी जगह भरे भरे हुए हैं। हम आप लोगों की जीभ हिलती है पर शब्दोंका भण्डार सर्वत्र पूरा पड़ा हुआ है। एक उन शब्दोंको उठाइते हैं। जैसे कभी किसी त्यागीके लिए आहार जब किसी कमरेमें लगाया जाता है तो कमरेकी बहुत सी चीजें जो कि पाममें ही अनेक प्रकारकी अटपट रखी हुई है उनको लोग किसी अच्छे कपड़ेसे ढक देते हैं ताकि उस जगह देखनेमें बुरा न लगे। पर कहीं उन चीजों पर कपड़ा डाल देनेसे वे चीजें गायब तो नहीं हो गईं, सो जो चीजें वहां पर रखी हुई थी उनका उस कपड़ेके हटनेसे आविर्भाव हो गया। इस प्रकार नैयायिक सिद्धान्तमें माना गया है कि शब्द तो दुनियामें सर्वत्र भरे पड़े हैं। बस बोल चाल करके उन शब्दोंको उठाया जाता है। कोई भाई इस सम्बन्धमें यों विश्वास भी कर सकते हैं कि बात तो ठीक कह रहे हैं वे शब्द भरे पड़े हैं नभी तो देखो रेडियोसे शब्द सुन लें, टेपरिकार्डरसे शब्द सुन लें, ग्रामोफोनसे शब्द सुन लें। सभी जगह शब्द भरे हैं दबे हैं सो उनका विकास किया जाता है यह बात नहीं है। ग्रामोफोनके रिकार्ड आदिमें शब्द नहीं भरे हुए हैं, किन्तु कुछ ऐसे मसाले हैं व विविधा हैं कि जिनका सयोग करने पर उनसे शब्द उत्पन्न होने लगे और जितनी बार सृई रखें, जितनी बार उनका प्रयोग करें उतनी बार उससे उस ही प्रकारके शब्द निकले ऐसा आविष्कार किया है। शब्द भरे पड़े हो और उनसे अच्छे अच्छे शब्द निकलते हो ऐसी बात नहीं है। यही बात टेप रिकार्डमें भी है। उस टेप रिकार्डके टेपमें शब्द भरे हो और जब उसे चलाया तो उनसे शब्द निकल बैठे। उघड़ बैठे ऐसी बात नहीं है, किन्तु वह एक ऐसी कलापूर्ण आविष्कृति है कि वह ढग बन गया है कि उनका सयोग करनेपर यहाँ उन शब्दोंको उत्पन्न करले और जितनी बार सयोग बनाये उतनी बार शब्दोंको उत्पन्न कर ले।

मुखसे भी प्रतिनियत साधनों द्वारा प्रतिनियत शब्दोंकी उत्पत्ति—  
ये शब्द तो इस मुखमें से भी उसी विधिसे उत्पन्न होते हैं जिस विधिसे अचेतनका सम्बन्ध करके आप उत्पन्न कर सकते हैं। आप झोठोंको चिपकाकर बोलेंगे तो प फ



व भ म दोननेमे आयेंगे । वे तो हारमोनियम जैसे स्वर हैं । जो शब्द दवाये जायेंगे उसी तरहके शब्द निकलेंगे, जिस प्रकारकी धुन निकाली जायगी उस प्रकारकी धुन निकलेगी । ऊपरकी कठोर लकड़ी वाले कठोर स्वर उत्पन्न करते हैं और नीचेकी सफेद लकड़ी कोमल स्वर उत्पन्न करती है । तो जिम स्वरके बाद जो स्वर दवाने पर जिस प्रकारकी धुन निकाली जाती है उसके दवानेसे उसी प्रकारकी धुनि निकलती है । तभी बजाने वालेकी सदेह न रहता कि यदि हम इस सरगमके प्रयोगसे बजायेंगे तो अन्य तरहकी धुनि कही न निकल पड़े । यदि स रे ग म प ध नी स यो मीषा बजायेंगे तो उसी प्रकारके शब्द निकलेंगे । कभी स रे ग, रे ग म, कभी स रे स रे ग आदि जिस तरहके शब्द निकालेंगे ता उसी तरहके शब्द निकलेंगे, जब जैसे बजावेंगे तब धैमे शब्द निकलेंगे । इस बातमे बजने वाले को रच भी गदेह नहीं रहता । क्यों कि जिस कारणपूर्वक भी कार्य होता है वह उस प्रकार होता है । तो शब्द जो मुखसे निकलते हैं सो भरे हुए हो मुझे शब्द और उनको उभाड़ रहे हैं यह बात नहीं है । ताजे उत्पन्न होते हैं । रेडियोमे, टेपरिकांडमे, सब जगह ताजे ही शब्द उत्पन्न होते हैं, वह कारण इस प्रकारका बनाया गया है । जीमको तानूसे लगाये बिना कोई च छ ज झ ञ आदि नहीं बोल सकता । मूषामे जीभकी ठोकर मारे बिना कोई त ठ ड ढ ण आदि नहीं बोल सकता दंतोमे जीभकी नोक टिकाये बिना कोई त थ द ध ण आदि नहीं बोल सकता । यही बात ता हारमोनियममे है । जो शब्द निकालना चाहो वही उससे निकलगा । ता शब्द भरे हुए हो और वे उधाड़े जाते हैं यह बात नहीं है ।

अक्षणिक बुद्धि माननेपर भी बुद्धिमत्ताकी असिद्धि—प्रकरणमें चलो, देखो ये शब्द विभु द्रव्यके विशेष । गुण हैं और हम लोगोके प्रत्यक्ष हुए, तब तो अनित्य होना चाहिये था, पर ये नित्य हो गए । तो इस प्रकार प्रभुकी बुद्धि नित्य हो और फिर प्रभुमे समा जाय और उसमे वह बुद्धि वाला कहलाय और फिर अनुमान बनाये कि यह बुद्धिमानके द्वारा रचा गया है यह बात सिद्ध नहीं हो सकती । पहले बुद्धिका सम्बन्ध हो तो सिद्ध करलो । तो इस प्रकार जगत् किसी बुद्धिमान ईश्वरके द्वारा बनाया नहीं गया, किन्तु धरने स्वरूपसे ही उपादाननिमित्तविधिमे उत्पन्न है यह बात सिद्ध होती है ।

बुद्धिमानमे मानी जाने वाली बुद्धिके स्वरूपकी सिद्धिकी अशक्यता यह सारा जगत् अनन्त पदार्थोंका समूह है इसमे प्रत्येक पदार्थ अपनी योग्यतानुसार योग्य निमित्तका सन्निधान पाकर परिणामन किया करते हैं इस तत्त्वसे अनभिज्ञ पुरुषोंकी इनकी उत्पत्तिके कारणोंकी जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि यह सारा विश्व आखिर बनाया किसने है और जब इसके कर्तापनकी बात कोई युक्तिमे नहीं उत्तरती है तो प्रभु पर बात छाड़ दी जाती है । यह लोक तो किसी एक ईश्वरन बनाया है, किन्ती बुद्धिमान पुरुषके द्वारा यह जगत् बनाया गया है तो पहिले उस

बुद्धिमानका स्वरूप ही सिद्ध करियेगा । बुद्धिमान कहते हैं बुद्धि वालेको । क्या वह बुद्धि बुद्धमानसे जुदी है अथवा अभिन्न है । उसका बुद्धिमानमें सम्बन्ध कैसे हुआ आदिक परिणामों । विचार किया गया था, और यह सिद्ध नहीं किया जा सका कि बुद्धि का बुद्धिमानसे सम्बन्ध होना वांछित है । उसके प्रसंगमें यह भी पूछा गया था कि उस बुद्धिमान ईश्वरकी बुद्धि क्षणिक है अथवा नित्य है । क्षणिक माननेमें तो उत्पत्तिका विरोध है, नित्य माननेमें अनेकात्मिक दोष दिया गया था ।

विश्वकर्ताकी बुद्धिको नित्य माननेमें अनुमानवाधा—अब यह बतला रहे हैं कि बुद्धिमानकी बुद्धिको नित्य माननेमें इस अनुमानसे विरोध आता है । महेश्वरकी बुद्धि क्षणिक होनी है बुद्धि होनेसे । जैसे हम लोगोकी बुद्धि क्षणिक बुद्धि है इस कारण वह क्षणिक है । जान होता है, बुद्धि जगती है, नष्ट होती है, फिर दूसरी बुद्धि आती है, वह भी नष्ट होती है इस प्रकार जैसे हम लोगोमें बुद्धि नष्ट होती है, उत्पन्न होती है इसी प्रकार महेश्वरकी बुद्धि भी तो बुद्धि ही है । अतएव वह भी क्षणिक है । बुद्धि को नित्य नहीं सिद्ध किया जा सकता । अब शकाकार कहता है कि यद्यपि बुद्धिमानकी बात समान है । बुद्धि हम लोगोमें भी है बुद्धि महेश्वरमें भी है लेकिन बुद्धिमानकी समानता होने पर भी महेश्वरकी और हम लोगोकी बुद्धिमें तो भेद है । हम लोगोकी बुद्धि क्षणिक है किन्तु महेश्वरकी बुद्धि हमसे विलक्षण है वह नित्य है, इस प्रकार बुद्धिमें अन्तर डालने पर समाधान किया जाता है कि इस तरहकी बुद्धिमानकी समानता होने पर भी यह भेद डालते हो कि हमारी बुद्धि हमारी ही बीज है । इस कारण वह क्षणिक है किन्तु महेश्वरकी बुद्धि हम लोगोसे विलक्षण है इस कारण वह नित्य है तो इस ही प्रकार यहां भी भेद परख लीजिये, घट पट मकान आदिक कार्य और पृथ्वी पर्वत आदिक कार्य यद्यपि ये दोनों कार्य कहलाते हैं । कार्यमानकी दोनोंमें समानता है तिस पर भी घट पट आदिक कार्य तो कर्तापूर्वक हुआ करते हैं और पृथ्वी पर्वत आदिक कार्य बिना कर्ताके हुआ करते हैं । यह भेद यहां भी क्यों नहीं मान लिया जाता । जैसे कि बुद्धिमानकी समानता होने पर हमारी और प्रभुकी बुद्धिमें अन्तर डाला जा रहा है इसी तरह तो ये घट पट आदिक कार्य भी कार्य हैं और पृथ्वी पर्वत आदिक भी अवस्थायें हैं कार्य हैं, तिस पर भी उनमें यह भेद है कि ये घट पट आदिक कार्य तो कुम्हार आदिक कर्तापूर्वक हुए, किन्तु पृथ्वी पर्वत आदिकमें किसी पुरुषका हाथ नहीं है, वह किसी कर्ताके द्वारा नहीं होता । इस तरह फिर कार्य-व हेतुमें अनेकात्मिक दोष होता अर्थात् घट पट आदिक कार्य हैं और वे कर्तापूर्वक नहीं रहे, इस प्रकार बुद्धि को नित्य मानकर भी कर्तृत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता । इस तरह जब बुद्धिवालापना ही असिद्ध है तो यह सारा जगत बुद्धि-मन्निमित्तक है, इसकी तो सिद्धि ही क्या होगी ।

पृथ्वी आदिकमें कृतबुद्धयुत्पादक कार्यत्वका अभाव—विश्वकी बुद्धि-

मन्निमित्तिक्रियाकी किसी तरह थोड़ी देरकी मान भी लें, यद्यपि मानने योग्य तो नहीं है, जब तक उस पर विचार नहीं करते तभी तक यह बात सुन्दर सी जवती है कि यह सारा जगत् किसी एक बुद्धिमान महेश्वरके द्वारा बनाया गया है, लेकिन मान भी ले तो भी जिस प्रकारका कार्यपना इन नये कुवा मकान आदिकमें पाया जाता है किसी पुरुषके द्वारा बनाये गए हैं य इम प्रकारकी कर्तृत्वतामें क्या हैं पदार्थ इन ही कारण से ये पुराने भी हो जायें कूज मकान आदिक, १०० वर्षके भी हो जायें और उनके करने वालेका बनाने वालेका नाम भी न पता हो तो भी हर एक कोई टूटे फूटे मकान को कुर्वेको देखकर घानी बुद्ध बन हो लेते हैं कि इनको किसीने बनाया था। चाहे उनका नाम विदिन नहीं है लेकिन वे इस प्रकारके कार्य हैं कुवा मकान आदिक कि इनके कर्ताके नामका भी पता न हो तो भी देखकर किसीको यह संशय नहीं होता कि ये अपने आन उने हैं या किसीने इन्हें बनाया था। उसके चित्रमें यह बात शोध समझ में आती है कि ये किसीने बनाये, तभी तो कहते हैं देखो ये किनारे बड़े मकान, कि न पुराने मकान, टूटे फूटे पड़े हैं, जिसने बनवाया उनका नाम भी नहीं रहा तो न जाने ये कुवा मकान आदिक कार्य हैं, एक कर्तृबुद्धिके उत्पन्न करने वाले हैं इम प्रकारके कार्य, वैसे ये पृथ्वी पर्वत आदिक नहीं हैं। पवनको देखकर किसीके मनमें यह बात नहीं आती कि देखो इस पर्वतका बनने वाला भी न रहा, कैसा पड़े हुए है पवन। उन पदार्थोंके बनाने वाला है कोई, ऐसी बुद्धि नहीं उत्पन्न होती इन्को निरख करके और यदि मानलो कि इस ही प्रकारके ये कार्य माने इन पर्वत आदिकको तो जैसे जैसा कुवा मकानको देखकर यद्यपि इनके बनाने वालेका भी कुछ नाम पता नहीं है न बनाते देखा है फिर भी ये किए गए हैं किसीके द्वारा, यह हठ निश्चय रहना है। तो इस प्रकार उन पृथ्वी पर्वत आदिकमें भी 'किए गए हैं किसी पुरुषके द्वारा' यो निर्णय माना चाहिए। केवल कार्यत्व है, कय है यह, इम कारण किसीने बनाया है इहें ऐसे शब्द मात्रसे वो अत्यन्त भिन्न पदार्थोंमें जुदा किस्मके पदार्थोंमें अपना इष्ट अभिमत सिद्ध नहीं कर सकते। अन्यथा हर चीजमें आसका उत्पन्न होने लगेगी। जैसे कोई बामो होती है मिट्टीकी, अपने आप एक लम्बीसी बनी हुई होती है, उस बामीमें भी यह हेतु दे देंगे कि इसे भी कुम्हारने बनाया है क्योंकि मिट्टीका विकार है। जैसे घडा मिट्टी का विकार है, अइस्या है, गरिणमन है तो कुम्हार आदिकने बनाया इसी प्रकार यह जो बाभी उठी है यह भी मिट्टीका विकार है अतएव कुम्हारने बनाया यो जो चाहे सिद्ध कर ले।

विशिष्ट कार्यत्वके विकल्पमें कार्यसम जातिदोषकी आशका—अब यहां आशकाकार कहता है कि हेतु या साध्यमें विशेषण लगाकर विकल्प उठानेसे तो कुछ भी सिद्ध नहीं किया जा सकता। यह तो कार्यगम नामका जातिदोष है। अच्छा लो तुम कुछ सिद्ध करके दिखाओ। शब्द अनित्य हैं इसकी ही सिद्धि कर दो, अनुमान बताया जाता है कि शब्द अनित्य हैं क्योंकि ये किये गए हैं। जो जो किए गए पदार्थ होते हैं

वे अनित्य होते हैं। तो हम पूछेंगे कि यह जो शब्दका अनित्यपना साम्य बता रहे हो और उसमें हेतु दे रहे हो कि ये किसीके द्वारा किए गए हैं—जैसे घट। तो क्या यह कृतकत्व (किया गया पना) घटगत है या शब्दगत है या उभयगत है अर्थात् शब्दोको अनित्य सिद्ध करनेके लिए ये कृतक है, यह जो हेतु दिया गया है तो यह कृतकपना क्या घटमें रहने वाला कृतकपन हेतु है या शब्दमें रहने वाले कृतकपन हेतु है या दोनों में रहने वाले कृतकपन हेतु है। कृतकाना कहे हैं किया गया है, इस कारणसे यदि कहो कि कृतकत्व घटगत है तो बिल्कुल विरुद्ध बात है। घटमें रहने वाले कृतकपन हेतु हो देकर अन्यत्र याने शब्दमें अनित्यपन सिद्ध करत हो तो यह तो बड़ी बेहूदी बात है, फिर तो जहां च है अग्नि सिद्ध कर दो जाएगी। रसोईघरमें उठने वाले धुआंको हेतु बनाकर लो मंदिरमें भी आग है, दुकानमें भी आग है, जहां चाहे सिद्ध कर बैठो। दूसरी जगह रहने वाले धर्मको दूसरी जगहके धर्ममें सिद्ध नहीं किया जा सकता। यदि कहो कि शब्दगत कृतकपनको हेतु कहते हैं तो इसके लिए फिर तुम दृष्टान्त कुछ नहीं दे सकते, तुम दोगे दृष्टान्त जैसे कि घड़ा, तो घड़ेमें शब्दगत कृतकपना कहा है तो कोई दृष्टान्त न मिलेगा जिसमें कि साधन मिल जाय। यदि कहोगे कि यह किया गया पना दोनोंमें रहना है शब्दमें भी और घटमें भी, तो जो दोनोंमें दोष दिया गया वह दोष हममें आया। सो कायत्वके विकल्प करना युक्त नहीं है।

कार्यत्व हेतुके विकल्पोमें कार्यसम जातिदोषका अभाव - अब कार्यत्व हेतुके विकल्पोको कार्य सम बतानेका समाधान दिया जाता है कि हम जो शब्दमें कृतकपना हेतु दे रहे हैं कि किया गया है तो हम कृतकत्व सामान्य हेतु दे रहे हैं। शब्दमें रहने वाला कृतकपना है या घटमें रहने वाला कृतकपना है ऐसा नहीं कह रहे, किन्तु सामान्य हेतु दे रहे हैं। सामान्य हेतुका पक्षमें अभाव नहीं है। परन्तु इस तरहका कार्य सामान्य है, देकर विशेष कारण बताना, किसीके द्वारा बनाया गया है, विशेष बुद्धिमानके द्वारा यह तो नहीं कहा जा सकता। घट आदिक कार्य हैं और वे पुरुषके द्वारा बनाये गए हैं परन्तु पृथ्वी पर्वत आदिक कार्य अर्थात् परिणामन है इस कारण कार्य कहलाते हैं, वे तो किसीके द्वारा नहीं बनाये गए यदि बनाये गए हैं तो फिर इनका बनाने वाला है कोई ऐसी बुद्धि सबको होनी चाहिए। किसी भी मतका कोई पुरुष हो टूटे-फूटे मकान कूप आदिकको देखकर सबमें यह बुद्धि आती है कि ये किसीके द्वारा बनाये गए थे। ये बहुत पुराने हो गए और अब ये मिट रहे हैं, पृथ्वी पर्वत आदिकके बारे में सबको यह कहा बुद्धि उत्पन्न होती है कि ये किसीके द्वारा बनाए गए हैं और हो अगर तो विवाद क्यों ?

एकत्र दृष्ट विशेष कार्यसे सर्वत्र कार्यत्व हेतुसे कर्तृनिमित्तकता मानने की असिद्धि—सकाकार कहता है कि हम जब इन घट आदिक विशिष्ट कार्योंमें ये देख रहे हैं कि ये किसीके द्वारा बनाए गए हैं। यह जानकर याने जो विशिष्ट कार्य हैं

इन घट आदिकको निरखकर ये कुम्हारके द्वारा देखो बनाये गए है तो यह विशिष्ट कार्य किसीके द्वारा बनाया गया है ऐसा जानकर हम उर्वर आदिकमे भी यह निर्णय बना लेते है कि ये भी कार्य है, पिण्ड है, आकारवान है, इस कारण ये भी किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाए गए है । समाधान --इस तरह यदि एक जगहकी विशेषता देखकर अन्य जगहमे भी जो कि अदृष्ट है वहा भी उस विशेषताको लपेटोगे तो फिर बतावो पृथ्वीमे रूप, रस, गंध, स्पर्श है ना, तो फिर पृथ्वी आदिकमे रूप, रस गंध, स्पर्श मयता निरखकर पू कि पृथ्वी भूत है और वायु भी भूत है, भूत शब्दका अर्थ यहा राक्षस नहीं है, भूत मायने पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु ये चार चीजें । सो वायुमे भी रूप, रस, गंध, स्पर्श मयता मान लेना चाहिए । शकाकार नहीं मानता है कि हवामे भी रूप, रस, गंध, स्पर्श ये चारो हैं, यह केवल वायुमे स्पर्श मानता है, लेकिन जैसे घट आदिकमे किसीके द्वारा ये बनाए गए ऐसा जानकर पृथ्वीमे भी किसीके द्वारा ये बनाए गए ऐसा निश्चय कर रहे हो तो पृथ्वीमे रूप रस, गंध, स्पर्शमयताको जानकर भूत है अतएव वायुमे भी चारोका सम्बन्ध मग्ना जाना चाहिए । यदि कहोगे कि इसमें तो प्रत्यक्ष वाचा है, बतलावो कहां है हवामे रूप । बतलावो कहा है हवामे रूप । बतलावो यह हवा खट्टी है कि मोठी, यह हवा काली है कि नीली, रस तो नहीं जानने मे आता, रूप तो नहीं देखनेमे आता है, तो यहा प्रत्यक्ष वाचा है, तो समाधानमे कहते हैं कि यहा भी तो विवक्षु प्रत्यक्ष वाचा है । कुम्हार आदिक द्वारा घट पट आदिक बनते देखे जाते हैं, परन्तु इन पृथ्वी पर्वत आदिकका बनाने वाला कोई नहीं देखा जाता । तो स्पष्ट मान लेना चाहिए कि दुनियामे जितने भी पदार्थ सत् है वे अपने आप सत् हैं, जितने सत् हैं उनमेंसे कोई कम होता नहीं । जो असत् हैं वह कभी भी उत्पन्न किया जा सकता नहीं ।

पृथ्व्यादिककी कार्यता व सावयवतासे घटादिककी कार्यता व सावयवताका पार्थक्य --ये समस्त पदार्थ सत् है इस ही नातेसे समस्त पदार्थोंमें यह विशेषता है कि ये सारे पदार्थ निरन्तर अपने नवीन परिणमनसे उत्पन्न होते हैं और पुराने परिणमनका विलय करते रहते हैं । जब कायना और सावयवपना यद्यपि घट पट कूप प्रासाद आदिकमें भी देखा जा रहा है और पर्वत पृथ्वी आदिकमे भी देखा जा रहा है तो ये घटपट आदिक भी आकारवान है और अपनी पूर्व अवस्थाका त्यागकर नवीन अवस्थामें आए हुए है इसी प्रकार ये पृथ्वी पर्वत आदिक भी पिण्ड रूप हैं, आकाररूप है और अपनी पूर्व अवस्थाको त्यागकर नवीन अवस्थामें आते रहते हैं, इस नातेसे यद्यपि घट पट आदिकका कार्य है और सावयव है और पृथ्वी पर्वत आदिक का कार्य है और सावयव है लेकिन पृथ्वी पर्वत आदिकमें पाया जाने वाले कार्यपनेमे भिन्न निराला विलक्षण कार्यपना घट पट आदिकमें है, इस ही प्रकार पृथ्वी पर्वत आदिकमे पाए जाने वाले सावयवपनेसे विलक्षण भिन्न सावयवता इन घट पट आदिक में है । तभी तो इन घट पट कूप मकान आदिकमें, न भी इनके बनाने वाला दीखे

जिस पर भी सब लोगोको इसमें कृतबुद्धिकी बात आती है अर्थात् सबके चित्तमें यह निर्णय रहता है कि ये पदार्थ किसी पुरुषके द्वारा बनाए गए हैं, लेकिन न पर्वत आदिक में कृता बुद्धि उत्पन्न होती है और न यह कृतक पदार्थों ही भाति कार्य है और सावयव है तब दृष्टान्तमें देखिए—क्या हेतुका पक्षमें अभाव होनेसे यह अनुमान असिद्ध है, यह जगत् किसीके द्वारा बनाया गया है यह भी युक्ति सगत नहीं बैठती ।

व्युत्पन्न या अव्युत्पन्नोके प्रति कार्यत्वके विकल्पोका शकाकार द्वारा प्रश्न—अब शकाकार कहता है कि जो यह बात कही गई है कि पृथ्वी पर्वत आदिक में कृत बुद्धि नहीं जगती अर्थात् ये किसीके द्वारा बनाए गए हैं ऐसे विकल्प हममें लगे नहीं होते हैं तो यह तो बतलावो कि ऐसा कथन भी व्युत्पन्नजनोके लिए है या अव्युत्पन्नजनोके लिए ? व्युत्पन्न कहते हैं समझदारको, जो नियमोको जानते हैं तर्क वितर्क समझते हैं और अव्युत्पन्नजन कहते हैं मूर्ख अविवेकीजनोको । यदि कहो कि हम तो अव्युत्पन्न लोगोको कह रहे हैं तो यो तो घूम आदिक हेतुबोमें भी अव्युत्पन्नका दोष होनेसे सारे अनुमान नष्ट हो जायेगे । हम पूछने लगेंगे कि जैसे यह अनुमान बनाया कि इस पर्वतमें अग्नि होनी चाहिए । धुवा होनेसे तो वहां पूछ जायगा कि क्या रसोईघरमें रहने वाले धुवाका हेतु दे रहे हो या पर्वतमें रहने वाले धुवाका हेतु दे रहे हो ? अरे पर्वतमें रहने वाले धुवाको हेतु दोगे तो दृष्टान्त न मिलेगा और रसोईघरके धुवाका हेतु देकर यदि पर्वतकी अग्नि सिद्ध करोगे तो फिर सारी दुनियामें जहां चाहे अग्नि सिद्ध कर लें । कोई भी अनुमान खण्डित किया जा सकता इस तरहके विकल्प उठाकर और यदि यह मतव्य है कि हम तो बुद्धिमान पुरुषोको कह रहे हैं जिनमें कि अविनाभाव सम्भव माना है तो सही बात है । जो बुद्धिमान जन हैं, जिन्हें तर्क वितर्क आता है वे कार्यत्व हेतु दे करके जब उन्होंने घट पट आदिकमें यह किसी कारणपूर्वक बनाई, यह अविनाभाव समझ लिया है, घू कि पट पट आदिक कार्य हैं तो किसीके द्वारा अवश्य बनाये गए हैं । तो ऐसा अनुमानाव जानकर उन प्रत्युत्पन्न लोगोंने, तर्कशील पुरुषोंने यह जाना कि ये पर्वत पृथ्वी आदिक भी किसी बुद्धिमान पुरुषके द्वारा रचे गए हैं । दृष्टान्तमें दिए गए कार्यग्नेको ही पक्षमें बैठाए तो कोई अनुमान नहीं बनाया जा सकता । तो हमारा यह मतव्य सही है कि यह जगत् किसीके द्वारा बनाया गया है क्योंकि कार्य होने से । जो जो कार्य होते हैं वे किसीके द्वारा बनाए गए होते हैं, और घू कि कार्य ये सब पृथ्वी आदिक हैं अतएव ये भी किसीके द्वारा बनाए गए हैं ।

व्युत्पन्न प्रतिपत्ताकी व्युत्पत्तिके लक्षणके विकल्प करते हुए शकाका समाधान—अब उस शकाका समाधान किया जा रहा है । अभी अभी कार्यत्वका विश्लेषण करके जगत्को कोई रचता है इस बातका निराकरण किया गया था उस पर जो शकाकारने यह आपत्ति दी थी कि तुम यह विश्लेषण व्युत्पन्न लोगोके प्रति

कर रहे हो या अव्युत्पन्न लोगोके प्रति ? व्युत्पन्न ज्ञानी पुरुषों के लिए तो कार्यत्व नादिक हेतु अमिद्ध नहीं है यो श नाकाका कहना ठीक नहीं है, श नाकारका प्रयोजन तो यह था कि यह समस्त जगत् किसी बुद्धिमान पुरुषके द्वारा बनाया गया है कार्य होनेसे, तो अब उन्हें कार्यका और रचनाका अविनाभाव बनाना चाहिए ना कि जो जो कार्य होते हैं वे किसीके द्वारा अवश्य बनाए गए होते हैं । पर कार्य घट पट आदिक हैं वे तो किसी द्वारा बनायी गई बुद्धिमे आते हैं पर पृथ्वी पर्वत आदिक भी परिणामते हैं अतएव, वे कार्य ने किन्तु यह बुद्धिमे नहीं आता है कि इनको भी किसीने बनाया है तो इस अविनाभावको जानने वाले पुरुषोंका तो नाम है व्युत्पन्न और जो अविनाभाव नहीं जानते उन्हें कहते हैं अव्युत्पन्न । तो पूछ रहे हैं कि क्या व्युत्पत्तिनाम इसका हो है ना, कि माध्य और साधनमे अविनाभावका परिज्ञान कर लेना अपना इस अविनाभावके परिज्ञानसे भिन्न किसीका नाम व्युत्पत्ति है ।

पृथ्वी आदिमे कर्ता कार्यकी अविनाभावरूप व्युत्पत्तिकी अमिद्धि— यदि कहो कि इसीका नाम व्युत्पत्ति है कि माध्य और साधनके अविनाभावका ज्ञान हो जाना जैसे कि जहाँ जहा धुवा होता है वहा वहा अग्नि होनी है जहा अग्नि नहीं होती वहा धुवा नहीं होता है, यो माध्यके बिना साधनके न होनेका अविनाभाव कहते हैं इसीके ज्ञानका नाम व्युत्पत्ति हो तो पृथ्वी आदिकके कार्यपनेकी और किसीके द्वारा बनाए गए इस सम्बन्धमे कोई अविनाभाव नहीं है और यदि अविनाभाव मान लिया जाय कि ये पर्वत आदिक किसीके द्वारा रचे गए हैं, कार्य होनेसे, इस प्रकार कार्यपने का और कृतपनेका अविनाभाव मान लिया जाय तो यह अविनाभाव केवल घट पट आदिकमे ही ठीक बैठ सकेगा । जो शरीर सहित है । हम आपके इन्द्रिय आदिकके द्वारा ग्रहणमे आता है, अनित्य बुद्धि ज्ञान बना करके रहते हैं जो सत् है ऐसे पुरुषके द्वारा रचे गए घट आदिकमे ही यह बात विदित होती है कि यह कार्य तो किसीके द्वारा बनाया गया है, इस हेतुकी व्यापकता केवल घट आदिक पदार्थोंमे तो आ गयी पर पृथ्वी आदिकमें इसकी व्यापकता नहीं आ सकती । जो हेतुके साथ व्यापक है उसे छोड़कर यदि अन्य चीजको भी धर्मीय सिद्ध करने लगे तो यह तो अव्यवस्था बन जायगी । हेतुके साथ जो चीज लगी है उसे छोड़कर अन्यको मिद्ध कर्दें, यदि ऐसा होने लगे तो यही हो गयी टढी खीर । खीर सफेद होती है यह बात किसी मन्त्रेको बताना है और बताए इस तरह कि देखिए खीर सफेद होती है । कैसी सफेद ? जैसे बगला । कैसा बगला तो हाथ बगला की तरह टेढा करके बता दिया कि ऐसा बगला, तो वह अघा उस नायको टटोल कर कहता है कि हमें नहीं खाना है ऐसी खीर । यह तो पेटमे भी गडेगी । तो यहा आकार हेतुके साथ रूप व्यापक नहीं है, उस बगलेके आकारके साथ आकार व्यापक है, रूप व्यापक नहीं है तो आकारको देखकर रूपको सिद्ध करना जैसे एक अविवेक है इसी प्रकार कार्यत्व हेतुको बताकर पर्वत आदिकमे ये किसीके द्वारा किए गए हैं यह सिद्ध करना उस ही तरहका अविवेक है ।

पृथ्वी आदि कार्यमे कारण कारणमात्रको माननेमे विवादका अभाव -- यदि यह कहो कि हम कायत्व हेतु दिखाकर केवल कारणमात्र सिद्ध कर रहे हैं कि ये पृथ्वी आदि किमी न किसी कारणसे उत्पन्न हुए हैं क्योंकि ये कार्य हैं अवयव सहित हैं इनमे आकार पाया जाता, तो यह बात मानी जा सकती है, कारण तो अवश्य है, कारण बिना विषय भिन्न कार्योंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । लेकिन कारण क्या है हमे भी तो समझिए । पृथ्वी पर्वत आदिकमे जो उपादानपना पडा है वह तो है उपादान कारण और बाहरी सहाय, हवाका मिलना, जीवका रहना आदिक और अनेक घर्णणावोका जुटना ये सब ग्रन्थ का रस हैं, इस कारणसे पृथ्वी आदिककी रचना है इसमे कोई आपत्ति नहीं है, किन्तु जैसे घड़ेको कोई कुम्हार बनाता है इस ही प्रकार इस पृथ्वी पर्वत आदिकको कोई एक भगवत्से महेश्वर अथवा किसी भी नामका कोई पुरुष बनाता है यह बात नहीं फट सकती ।

दुःखमूल मोहके मिटनेका उपाय तत्त्वपरिज्ञान — जगतके जीवोंको भाव-भाव दुःख है वह सब मोहका दुःख है । और मोह मिट सकता है तो मोहको हटानेसे ही मिट सकेगा । किसी पदार्थका किसी दूसरे पदार्थसे परस्परमे कोई सम्बन्ध नहीं है, इनकी बात चित्तमे बैठे, ज्ञानमे आए तब ही तो मोह हट सकेगा । जैसे लोग मोहमे मानते हैं कि यह घर मेरा है, पर जब मोह छूट जाता है तब समझमे आता है, ओह ! यह तो मेरा घर नहीं है, मोह हटने पर ही यह समझमे आयगा कि कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थका कुछ नहीं है । यह समझमे आयगा वस्तुस्वरूपके परिज्ञानसे । प्रत्येक अणु अणु प्रत्येक जीव ने अपने असाधारण स्वरूपको लिए हुए हैं । कोई पदार्थ किमी किमी अन्य पदार्थके स्वरूपको ग्रहण करके नहीं रहता । वस्तुका स्वभाव ही ऐसा है— जो सत् होता है उसकी विशेषता ही इसी तरहकी होती है, यह बात ध्यानमे आए तो मोह हटे । मेरा कहा पुत्र, मेरी कहा माँ, मेरा कौन भाई ? ये जगतके जीव हैं, सभारमे कलते रलते मनुष्य भवमें आए हैं और क्षणिक सयोग हुआ है । हुआ है सयोग फिर भी कर्म सबके न्यारे है और सभी जीव अपने अपने कर्मोंद्वारे चलते हैं, दुःख होता है, सुख होता है, इनका जीवन मरण सब कुछ इनके कर्मानुसार चलता है । मेरा इनमे किसीसे क्या सम्बन्ध है, यह बात ज्ञानमे आने पर मोह मिटेगा, उस मोहके मिटनेका उपाय वस्तुके स्वरूपका परिज्ञान है ।

भिन्न वस्तुकी भिन्नमे मग्नताकी अजय्यकता देखिए—कल्याण करने के लिए करना क्या है ? एक पान प्रकाशमें मग्न होना है । इस पुरुषार्थको छोड़कर अन्य कुछ पुरुषार्थ नहीं किया जाना है । केवल एक ज्ञानप्रकाशमें मग्न होना है । अब उसकी विधि मोक्षिए कि यह भी ज्ञानस्वरूप ज्ञानमात्र उपयोग किन ज्ञानप्रकाशमें मग्न हो सकेगा ? मग्न जिसमें होना है वह तो हो दूसरेकी चीज और जो मग्न होना चाहता है वह हो कोई भिन्न चीज, जो ऐसी भिन्न चीज भिन्न चीजमें मग्न नहीं हो सकती ।



दशमः स्कन्धः

पाशोप राग-व-दोषी विवेका भवे । विराग उक्त पानीम मग हो गई मगर पानी  
 क कण कणने पानी ही है दोष राग-व-दोष कण से बना हो है । यह राग-पानीम  
 मग-पानी हो मगही, प्रतीति ये दोष । विन विन है । प्रम-विमो कममें एक नाव-  
 ३ । गम गम है उमग प्रकाश मगम कोय है उभी उमग मग दूधरी लावदन जग-  
 ४ । मरुद्वि । तव पर तो प्रकाश प्रकाश मिन मग । उमर विममें तव जगना  
 है वि मगना प्रम मगम हो मग पर मग । नगी गीनी । उम मग-भादिन  
 चममे उठाकर मग मग हो जागी है तो उमग नाग-मग भी उम मग-मग-मग  
 जता है । गो पर भीममे पर भीज उवेम मगमे मग हो जाद, मग मग हो मग यह  
 वात मगम-मग-मग । मगि मग मग मगम मिन विमो मगमे ज्ञानप्रकाशमे  
 मग होमेम । मग मग तो मगना नगी मग मग । है उमर ज्ञानप्रकाश मग । जो  
 लोग ईश्वरका मगम ज्ञानमग, मगम मगममग मगम मगमे हैं उनका ईश्वर  
 ज्ञानप्रकाशमग है मगि जो मग मगमे मग मगमग मगमग मगम मगमे उस  
 ज्ञानप्रकाश प्रभुगी उमम-मग मगम जो मग ज्ञानप्रकाश मगममग मगम है उमे  
 मगम मग मग मग निराने मगमग मगम मगमे मग मगमे ही मगम मगमे  
 मगम मग, मगमे मगमे मगममग होमग मग मगममगका मगममग न मगमे मगममग  
 के मगम उम मगमका मग नहीं हो मगम है । मग मग जो मग मगमानते हैं कि मग  
 मगमे मगम है मगममग मगम है मगि पर ज्ञानप्रकाशके मगमे मगममग नहीं  
 निरमग मग जो मगममग मगमानते हैं मग मगममग मगमो उम मगममगके मगम  
 ज्ञान प्रकाशमग है मगम भी मगम विम जाय नो इन मगमके कारण मग तो मगम है,  
 मगमे नो मगम मगम ही नगी है । मग मग मगम मग मगममग मगममग मगममग  
 हो जानेमे मगम मगम मगममे मगममग मगमे मग मगम है ।

कर्तृत्ववादमें ज्ञानप्रकाशमग्नताका अनवयव रूप जीवका क्लेश दूर  
तब तक नहीं हो सकता जब तक कि वह निज ज्ञान प्रकाशमें मग्न न हो सके। इस  
पक्षरक्षणका कल्याणक अधिक सम्बन्ध है इसलिये वस्तुके स्वभावा विवरण किया जा  
रहा है। ये सब पदार्थ अपने स्वभावमें हैं तो अपने परिणामकी योग्यता रखते हैं  
और प्रतिसमय अपनी योग्यतानुसार बाहर किसी पर द्रव्य निमित्तका सन्निधान पाकर  
परिणाममें रहते हैं ये पदार्थ तिनके द्वारा बनाये गए। तो सो बात नहीं है। इन घट  
पट आदिक पदार्थोंको भी कुम्हार बनाता है तो क्या बनाता है ? क्या मिट्टी बना देता  
है ? क्या घमत्तुको सत् कर देता है ? वह भी एक निमित्त मात्र रहा, जिसकी उस  
प्रकारकी कृत्याका सन्निधान पाकर मिट्टी स्वयं अपने आपमें निखरी और घटाकारको  
तजकर घट रूपमें बन गया। कदाचिन् कुम्हारकी जगह मशीन होती, उसमें मिट्टी  
पड़ी होडी तो वहा भी वैसा ही घडा बन जाता। और, ऐसा किग भी जा रहा है।  
तन्हेकी शक्तिर बनायी जा रही है। सारे काम उन मशीनरीके प्रयोगमें होते हैं। गन्ना  
वहा स्वयं अपने आपमें पूर्व रूपको तजकर नया रूप मशीनकार करके शक्करका रूप

घर लेना है । तो यह तो नितित्त नैमित्तिकपनेकी बात है कर्तृत्वपनेकी क्या बात है ? तो यदि पृथ्वी पर्वत आदिकमे कारणमात्रपनेका परिज्ञान कर रहे तो हमे विवाद नहीं है, किन्तु किसी एक पुरुष विशेषके द्वारा यह सारा जगत बन गया । यह परिज्ञान प्राणियोंको मोहका उत्पादक होनेसे ज्ञानप्रकाशमें भग्न नहीं हो सकता अथवा ज्ञान है अतएव ज्ञानप्रकाशमे यह प्राणी आ नहीं सकता ।

कारणमात्रके परिज्ञानसे भी महेश्वरके कर्तृव्यकी सिद्धिकी आशका — अब शकाकार कर्ता है तुमने यह मान लिया ना कि कारणमात्र तो है, अब थोड़ा और आगे बढ़े । वह एक बुद्धिमानकारणमात्रक है अर्थात् कोई सामान्य बुद्धिमानके द्वारा रचा गया है और फिर पू कि कारणमात्रपना अथवा कोई सामान्य ऐसा नहीं होता कि किसी विशेष व्यक्तिका आश्रय न रखना हो तो कारणमात्रपना भी तो किसी विशिष्ट व्यक्तिके आधारमे रहेगा, तो बम वही बत आ गई कि कोई व्यक्ति इस विश्व का कर्ता है क्योंकि विशेषरहित कोई सामान्य होता ही नहीं है और इन पर्वत आदिक का करने वाला कोई कुम्हार, जुचाहा आदिक होना होगा, यह बात सम्भव नहीं है क्योंकि इन पदार्थोंके रचनेमे हम जैसे छद्मस्य जीवोमे सामर्थ्य नहीं है, इससे सिद्ध है कि ये पृथ्वी आदिक किसी कारणसे बने हैं, इनका बनाने वाला कोई बुद्धिमान कारण है और कुम्हार आदिक जैसे हम लोगोकी सामर्थ्य नहीं है कि उसे बना सकें, तो है उनका कोई बनाने वाला महाप्रभु ।

शकाकारकी पद्धतिसे ही प्रभुके अकर्तृत्वकी सिद्धि अब शकाका समाधान देते हैं कि इस तरहमे तो बात यह सिद्ध होनी है कि पृथ्वी आदिकका रचनेवाला कोई नहीं है । वह कैसे कि इन पर्वत आदिकके रचनेकी सामर्थ्य तो हम जैसे लोगोमे है नहीं, और किमी अन्यमे कार्यत्वपनामे व्यापक प्रकृत साध्य आ जाय सो होता नहीं, अर्थात् ऐसे कार्योंका रचने वाला शरीररहित तो हो नहीं सकता । और, शरीररहित हम आप लोगोकी सामर्थ्य है नहीं कि पर्वत आदिकको रच ले । तो इससे यह सिद्ध हुआ कि ये सब पदार्थ हैं और अपने ही द्रव्यत्व गुणके कारण प्रतिसमय परिणामते रहते हैं । अब इसमे किसीकी सृष्टि माननेकी कल्पना करनेकी क्या आवश्यकता । ऐसा तो न हो बैठेगा कि कभी ऐसा मान ले कि गी सामान्यका आधारभूत यहा कोई खड़ी मुड़ी, चितकवरी, पीली, नीली आदिक गाय तो है नहीं, तो वह गोत्वसामान्य उससे विलक्षण किसी भैंस आदिकमे लग बैठे यह तो सम्भव नहीं है इसी प्रकार यह भी सम्भव नहीं है कि वह सामान्यकारण पू कि वस्तुके विना होता नहीं और शरीररहित मे सम्भव नहीं हो सका तो किसी भी अदृष्ट प्रभुमे लग बैठे । अरे प्रभुका स्वरूप तो एक आदर्श है, अलौकिक जनो के द्वारा ध्येय है, बड़े बड़े ऋषि सत प्रभुकी जो उपासना करते हैं वे इस दीनतासे नहीं किया करते कि मैं प्रभुकी उपासना न करुंगा तो प्रभु मुझे नरकमे ढकेल देगा, इस डरसे उपासना नहीं करते, किन्तु ज्ञानप्रकाशमे है

यह प्रभु, अनन्त आनन्दमय है वह प्रभु या उसके ज्ञाता श्री आनन्दगुण की महत्ता को जानकर उस पर मूढ होकर उसकी उपासना करत हैं योगी ।

प्रभु की कृतायना व आदर्शरूपना न भैया ! प्रभु तो कृतान है, जो कुछ करने योग्य कार्य था या कर निया प्रभुने । जगत्में अब कुछभी कार्य करनेका उह नही रहा । आनन्दमय यह ही हो सकता है जिसको जिन जगत्में कुछ भी करनेके लिए काम न पडा हो । जब भिन्न जगत् लोग जिन समय इस प्रकाशमें घाते हैं कि जगत् में मेरे करने के लिए कुछ भी नही पडा हुआ है तो कितना आनन्दमें रहत करने हैं । और, जब ही यह विचार हो बैठता है कि मेरे करने का नो यह काम पडा हुआ है, तो तुरन्त आपत्ता हो जाती है । नो आपत्ताका कारण है कामका करना, और कामके करनेकी धुनि, जमे मुझे धारण ये कार्य करनेको पडे हैं ये कार्य करनेको पडे हैं, ऐसा विचारा रहेगा और तू कि ये कार्य पदाय अनन्तकाल तक रहता तो अनन्तकाल तक इनमें कुछ न कुछ किया जानेको रहता ही । कोई समय एगा नही घा, यत्न, कि इन पदार्थोंमें कुछ कार्य किए जानेको नहीं रहे, कुछ कार्य होनेका नही रहे । अनन्तकाल तक इनमें परिणामन रहेगा । नागोम पदार्थ सब मेरे किए जानेके लिए हैं ऐसा जो विचारा रहेगा, ऐसा ही जिसका मन्त्र घ वनेगा उसे आनन्द नही मन सकता । प्रभु अनन्त आनन्दमय एगी कारण है कि उनके इनका त्रिगुण ज्ञान प्रकाशमें कय करनेका कुछ विकल हो नही रहा ।

नितित्तनैभिनिभात्रने कार्यव्यवस्था - न भैया ! यह बात तो अव्युत्पन्न लोकोपी बुद्धिकी है कि विभिन्नधान अव्यवस्थानिरक्त निमित्त नैमित्तिक यह बान समस्त मे न आये तो एक यह निर्णय पकड रहा है कि यह तो प्रभुने बताया है क्योंकि वह अनन्तक्षयमान है । यदि कुछ प्रभुने बनाया तो सबको प्रभु ही बनाये, रोटी दाल भी वह प्रभु पकाये । क्यों वधमे रोटी दाल आदि बनानेके लिए महिलावोको लगाते, प्रभु को ही बना देनी चाहिए क्योंकि उसे आपने सब चीजोंके बनाने व ला माना । अरे कहे तो सब करे । तो तथ्य तो यह है कि प्रत्येक पदार्थ अपनी अपनी योग्यतामें अपने उपादानमें निमित्त पाकर बराबर परिणामन करते चले जा रहे हैं । हम अब भी जिन चीजोंको बना सक रहे हैं ओकोक्तिमें, वही भी हम उन पदार्थोंको नही बना रहे हैं क्योंकि पदार्थ बन रहे हैं और उस प्रसंगमें हमारी ये क्रियाये हमारे ये क्रमयोग निमित्त हो रहे हैं । तो जैसे घडा बना तो उस प्रकारके व्यापारमें परिणत कुम्हारका निमित्त सन्निधान पाकर और पानी आदिकका यथेष्ट सयोग पाकर मिट्टीमें घडारूप परिणामन हुआ है वही भी कर्मापनकी क्या बात ? कदाचित् कुम्हार खेतन वहा न बैठा होता और कोई उस आकाशमें उस ढगकी मशीनरी होनी तो वहा भी उस ढगके खिलौने, घडे आदि बन जाते । और, बन ही रहे हैं । कई जगह घडा, बर्तन व विनीता आदि लोहके व मिट्टीके इस तरह बन भी रहे हैं । तो ये सब पदार्थ अपने उपादान योग्यता

के अनुसार निमित्त से न घान पाकर अपने ही परिणामसे परिणामते है । इसमे किसी भी परतत्वके कर्तृत्वकी बात नहीं है ।

शकाकार द्वारा अनुमान द्वारा कारण सामान्यकी सिद्धि करनेका प्रस्ताव—सृष्टिवर्तवादी यह युक्ति दे करके किसी महान बुद्धिमानको जगतका वर्तमान मान रहे कि शू कि घट पट आदिक जैसे कार्य हैं तो ये किसीके द्वारा बनाए गए हैं नो य पृथ्वी पवत आदिक भी किसीके कार्य हैं इस कारण ये भी किसी न किसीके द्वारा बनाए गए हैं तो इसमे समानताकी बात ठीक नहीं कही जा सकती । कारण यह है कि यहाँ तो बनाने वाले लोग शरीररहित है तो इसमे तो यह अनुमान किया जा सकता कि जो काम किसी शरीरधारीके द्वारा किया जा सकता है वस उसका ही करने वाला कोई है । शरीररहित होकर फिर कोई इस सारे जगतको बनाने वाला हो जाय यह बात नहीं सम्भव हो सकती । अब इस स्थल पर शकाकार यह कह रहा है कि हम सरीखे लोगोके द्वारा किया गया यह जगत् है या हम लोगोमे विलक्षण शरीररहित किसी महान शक्तिके द्वारा किया गया है यह जगत, ऐसा विकल्प न करके केवल कर्तृमात्रका अनुमान हमने बनाया कि शू कि यह कार्य है, सावयव है, अपनी सकल सूरत रखता है इस कारणसे यह किसीके द्वारा किया गया है । यो केवल कर्ता सामान्यका अनुमान कराया गया, आप इन विकल्पोको छोड़ दोजिए कि ये पृथ्वी आदि हम जैसे लोगोके द्वारा किए गए है या हमसे विलक्षण किसी अन्य जैवोके द्वारा किए गए हैं ।

कार्यसामान्य हेतुसे कारणसामान्यके ही निर्णयकी सभ्यता—कारण-सामान्य व कर्तृसामान्यके प्रस्ताव पर उत्तर देते हैं कि यदि कर्तृक सम्बन्धमे हम जैसे या हमसे विलक्षण विकल्पोका त्याग कराकर फिर कर्तृका अनुमान कराते हो तो फिर ठीक है, यहाँ भी क्यों नहीं ऐसा मान लिया जाना है कि इस जगतका चेतनकर्ता है या अचेतनकर्ता है यह विकल्प न रखकर हा कोई कारण मात्र जरूर है ऐसा माननेमे आपत्ति नहीं है क्योंकि जो कुछ भी यह पिण्ड है, सावयव है, अकारवान पौद्गालिक स्क्व है, यह परमाणुवोके द्वारा रचा गया है और इसमे जो रूप, रस गंध आदिकका परिवर्तन होता है वह समय पर उस प्रकारकी उपाधिका निमित्त पाकर होता रहता है । तो कार्यमात्र हेतु देकर कारणमात्रको तो बता सकते हो पर यह नहीं कह सकते कि यह किसी प्रभुके द्वारा, चेतनके द्वारा बनाया गया है । हा यह काय है तो हमारा काय कारणपूर्वक है । उसका कारण है यह ही स्वयं उपादान और बाह्य मे अन्य योग्य निमित्त । जैसे एक घुवा देखकर केवल अग्नि सामान्यका ही तो अनुमान बनना है कि कोई यह अनुमान कर बैठता है कि यह तो सागौनकी लकड़ोकी आग है क्योंकि घुवा होनेसे पर्वतमे घुवा देखकर कोई विशेष अग्निका अनुमान नहीं किया जा सकता । घुवा दिख रहा है तो कोई अग्नि है ऐसा अनुमान हुआ । सामान्य हेतुमे सामान्य साध्य

वी सिद्धि होती है। जैसे कि रसोईघरमें आग जल रही है और घुवा भी ऐसा हो रहा है कि जिससे कूठ रुख जाय, आखमें भी बिक्षेय हो जाय, काना नीला सा जिसका रंग है ऐसे ही घुवाको निरखकर सामान्य लाल पीली आग है, इस पर्वतमें, इतना ही मंत्र तो अनुमान बनता है, और हमारी व्याप्तिका ज्ञान करने वाला जो तर्क प्रमाण है वह तर्क प्रमाण सर्व धूम अग्निका उपमहा करके यो ही सामान्यतया ग्रहण करता है, कहीं उससे विलक्षण चीजका ज्ञान नहीं करता। कार्य विशेष देखकर तो कर्ता विशेष का अनुमान किया जा सकता है जैसे घड़ा कपड़ा कुवा भकान ये विशेष कार्य हैं। इनको निरखकर तो कर्ता विशेषका अनुमान किया जाता है। पर कार्य सामान्यको निरखकर कर्ता विशेषका अनुमान नहीं होता। कार्य विशेष वह कहलाता है कि जिसे निरखकर सहमा सभी लोगोकी बुद्धि में यह बात समा जाय कि किसीके द्वारा की गई है। दूटा फूटा कुवा महल निरखकर प्रत्येक व्यक्ति यह सम लेता है कि किसीने यह बनवाया था देखो—आज घराशायी हो रहा है। तो जिस कर्ताको हमने देखा नहीं, करते हुंको देखा नहीं और फिर भी जिसे निरखकर कर्ताकी बुद्धि हो जाती है वह तो है कार्य विशेष और सामान्य जितना लोकका परिणामन है वह सब कहलाता है कार्य सामान्य। कार्य विशेषसे तो कारण विशेषका अनुमान होता है पर कार्य सामान्य से कारण सामान्यका ही अनुमान बन सकता है।

पिशाच और शरीरावयवका उदाहरण देकर शरीररहित लोककर्तृत्वके प्रस्ताव—भैया ! इस प्रसङ्गमें एक सीधी बात यह है कि यहां जब हम कुम्हार जुलाहा आदिकको शरीरसहित ही कर्ता निरख रहे हैं तो इस सब जगतका भी कोई शरीरसहित ही कर्ता होना चाहिए, इसपर शकाकार कह रहा है कि यह कोई नियम नहीं है कि कार्यका करने वाला शरीरसहित ही हो। जैसे बूलोंकी दूटी शाखाओपर पुराने पेड़ोपर पिशाच आदिक रहते हैं, उनके तो शरीर है नहीं और फिर भी कितने काम कर डालते हैं। अथवा अपने ही शरीरके किमी अवयवको हिलाते हैं, अंगुली टेढ़ी कर दी तो दूसरा शरीर तो इसके साथ चिपटा नहीं है और फिर भी कार्य देखा जा रहा है। शरीर बिना भी तो कार्य देखे गये हैं। शकाकारने शरीरसहित होकर भी कार्य किया जा सकता है यह सिद्ध करनेके लिये दो उदाहरण दिये एक तो दिया है पिशाचका कि जैसे पिशाच शरीररहित नहीं है फिर भी अनेक कार्योंको करता है, दूसरी बात—शरीरावयव स्वयं अपनेमें गति करता है, क्रिया करता है। देखो ना हाथ हिला रहे। अंगुली कापतो हैं, आखें मटकती हैं, शिर हिलता है। दूसरा शरीर तो कोई लगा नहीं फिर इस शरीरकी क्रिया कैसे हो गई ? तो शरीर नहीं है फिर भी शरीरके अवयवके द्वारा भी कार्य किया जा सकता है।

पिशाचादिकके शरीररहित होकर कार्यकारी होनेका निराकरण—  
शरीररहितके लोककर्तृत्वकी शकाका समाधान देते हैं कि यह कहना केवल बिना

विचारका है । पिशाच आदिक भी शरीरसम्बन्ध रहित होकर कार्य नहीं कर सकते । जैसे कर्म मुक्त आत्मा शरीररहित है तो वह कार्य तो नहीं कर सकता । इसी प्रकार शरीरसम्बन्धसे रहित पिशाच आदिक कार्य भी करनेमें असमर्थ होंगे । वे कार्य करते हैं तो अवश्य शरीरमहिन होंगे । शरीरसहित होनेपर ही कुम्हार आदिकमें कार्य करने की बात देखी गयी है । शरीररहित कोई पुरुष किसी कार्यका करने वाला नहीं देखा गया, और पिशाच आदिकके साथ शरीरका सम्बन्ध है तो वह आखो दिख जाना चाहिये । जैसे कुम्हार आदिक आखो दिखते हैं शरीरसहित है और तब वे घट आदिक के कार्य करने वाले होते हैं । यदि यह कहो कि कुम्हारका शरीर तो विलत है इस कारण हम शरीर मान लेंगे, पर पिशाच आदिकका तो शरीर दिख ही नहीं रहा । कुम्हारका उदाहरण देकर पिशाचको भी शरीरसहित सिद्ध किए जानेकी बात ठीक नहीं बैठती, अथवा पिशाचका शरीर दिख ही जाना चाहिए ऐसा नियम नहीं बनाया जा सकता । हर एककी बात अलग अलग होती है । कुम्हारका शरीर दृश्य है । और भूतपिशाचका शरीर अदृश्य है । तो उत्तरमें कहते हैं कि जैसे शरीरपना सामने होने पर भी कुम्हारका शरीर भी शरीर है इस पिशाचका शरीर भी शरीर है, इस प्रकार शरीरपनेकी समानता होनेपर भी जैसे कि पिशाचके शरीरको हमारे शरीरसे विलक्षण मान रह हो तो उसी प्रकार यहां भी यह मानलो कि कार्य करनेकी समानता होनेपर भी घट आदिक थे । किसीके द्वारा कृत होते हैं, किन्तु पर्वतादिक किसीके द्वारा कृत नहीं होते । तो इस तरह तो आपके ही अभिमतमें दोष आयगा ।

शरीरावयवकी स्वशरीर सम्बन्धसे कार्यकारिता - दूसरा उदाहरण जो दिया गया था कि शरीररहित होकर भी कार्य कर सकता है कोई । जैसे कि खुदका शरीर । इस शरीरमें कोई दूसरा शरीर तो नहीं लगा हुआ है दूसरे शरीर के बिना ही यह शरीर अपने हाथ पैर हिला लेता है अंगुली मटकालेता है, आखें हिला लेता है तो शरीरके बिना भी दिखा इस शरीर अपने अंग हिला डाले तो शरीररहित होकर भी कोई कार्य कर सकता है । जकाकारने यह जो कहा है वह यो सही नहीं है कि शरीर ही कुछ न हा, और, फिर काय होना हो तो बनावो । ये अंग जो हिल रहे हैं तो यह स्वयं शरीर तो है । न रहो इसमें मिला हुआ कोई दूसरा शरीर जो कि उसको प्रेरणा करे हाथ हिलानेके लिये । हमका मतलब केवल इतना ही है कि शरीरका सम्बन्ध मात्र हो तो ये कार्य होते हैं । तो यह शरीर तो खुद हुआ ना । तो इस सम्बन्ध भागसे इसके अवयवोंकी प्रेरणा आ गई, इसमें दूसरे शरीरका सम्बन्ध आवश्यक नहीं । शरीर सम्बन्ध बिना चेतन कार्योंको नहीं कर सकता है जैसे कि मुक्त आत्मा, इतना ही मात्र हमारा प्रयोजन है तो यदि किसी महेश्वर या अन्य को ही तुम इस जानकार कर्ता मानना चाहते हो तो शरीरके सम्बन्धसे ही कर्ता माना जा सकता है । शरीररहित होकर कोई पदार्थक करने वाला नहीं होता ।

सशरीररहित होकर प्रभुके लोककृत्यकी असिद्धि - कदाचित् मान

तो कि जगत्प्राप्ति महेश्वरके शरीर भी लगा हुआ है, शरीर बढ़े न बिने, शरीर उमके भी है। यदि ऐसा मान लेते हो तो फिर यह अनन्तता कि प्रभुका वह शरीर क्या गया है यह बिना किया गया है। यदि कहो कि प्रभुका शरीर भी किया गया है तो उस शरीरको किमने किया ? किमी दूसर शरीरधारोंने किया है तो अनन्तता दाय प्रागया। उस शरीर प्रागेने किया है, उसका शरीर भी किसी दूसर शरीरधारोके द्वारा किया गया है और वह भी किसी अन्य शरीर प्रागेने द्वारा किया गया है तो या एक शरीरके बनानेके लिए अनन्त शरीरोंको कल्पना करनी पड़ेगी। तो कल्पने शरीर ही बननेमे बड़ी देर लगेगी। उनकी जगत् अथ अन्य शरीरोंको ही रचनेमे शक्ति लग जायगी तो इस जगत्का बनानेके लिये अनन्त ग्याता है क्या होगा ? यदि कहो कि वह शरीर बिना बनाया हुआ है, अनन्त प्राप है प्रभुका शरीर तो बनानो वह शरीर कार्य है कि नित्य है ? यदि कार्य है तो देखो कि कार्य भी है वह शरीर और बिना किया हुआ तो है। तो ऐसे ही इन पृथ्वी पवन आदिकको क्यों नहीं मान लेते कि ये कार्य भा हैं और बिना किए भी हैं यदि कहो कि वह नित्य है शरीर महेश्वरका शरीर सदा अवस्थित है, अपरिणामी है। तो देखो शरीर तो शरीरधर्मके कारण अनित्य ही हुआ करता है यहां तक कि जो सकलरूपदाय है, अग्रह भगवान है उनका भी शरीर नष्ट हो जाने वाला है। तो शरीर हम आप लोगोंके है और शरीर प्रभुका भी है। तो शरीरपनेके समानता होनेपर भी हम लोगोंके अनित्य शरीरमे विलक्षण कोई नित्य शरीर यदि मान लिया गया है तो यो ही यहां मान लो कि कार्यपनेकी समानता होने पर भी घट पट आदिक तो किए गए हैं और पृथ्वी पवन आदिक बिना किए गए हैं। तो इन सब विवाद युक्तियोंसे यह सिद्ध हाता है कि कार्यत्व हेतुमे किसी बुद्धिमान के द्वारा बनाया गया है पदार्थ इस साध्यकी व्याप्ति नहीं बनती। तो अविनाभाव सम्बन्ध रूप व्युत्पत्ति तो इसमे रही नहीं।

अविनाभावव्यतिरिक्त व्युत्पत्ति माननेकी असंगतता - छाकाका ने पहिले ये दो विकल्प उठाए थे कि तुम जो कार्यत्वका व्यभिचार सिद्ध करके कह रहे हो कि बुद्धिमानके द्वारा नहीं बनाया गया तो क्या यह व्युत्पत्ति पुरुषोंके लिए कह रहे हो या अव्युत्पन्नजनोंके लिए कह रहे हो ? उस सम्बन्धमे व्युत्पत्तिकी परिभाषा पृथ्वी गई। यदि कहो कि अविनाभाव सम्बन्ध वृत्ति ही कोई व्युत्पत्ति है तो न वह तो निराकृत कर दी अब यदि तद्व्यतिरिक्तको व्युत्पत्ति कहते हो तो वह व्यतिरिक्त क्या ? यह तो नौकिक आग्रह है। हमारे शास्त्रोमे लिखा हुआ है इसलिए यह बात सही है यह तो अपने आगमकी हठ है, इतने मात्रसे तो कार्यत्व हेतुसे बुद्धिमानपनेके साध्यको सिद्ध नहीं कर सकते। यदि बिना अविनाभाव सम्बन्धके ही, बिना युक्तियोंके गठन किए ही किसी भी हेतुसे कुछ भी सिद्ध कर दें तो ऐसा भी कहनेमें क्या दोष है कि वेद अपौरुषेय होता है क्योंकि इसका अध्ययन चल रहा है तो यह भी उस अनुमानको सिद्ध करने वाला बन जायगा। तो यह किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं हो सकता कि जैसे घड़े

मे काय है तो किसी कुम्हारके द्वारा बनाया गया है तो पृथ्वी आदिकको भी किसीने बनाया है यह बात सिद्ध नहीं होती ।

निमित्त नैमित्तिक व्यवस्थामे कार्योका विशद दर्शन--भैया । स्पष्ट दिख रहा है सब कुछ कि ये अङ्कुरादिक स्वयं ऐसे होते हैं कि बिना ही खेती किये खुद उत्पन्न हो जाते हैं । घासको कौन पैदा करता है ? और, कुब मवा पसाईके चावल आदि ऐसे अनाज भी होते हैं जो बिना बोये ही पैदा हो जाते हैं, अथवा ये जो बड़े बड़े जंगल हैं ये भी तो बिना बोये हो पैदा हो जाते हैं । इनको भी कौन बोने आता है ? यदि कहें कि दाने बिखर जाते हैं और पानी कीचड़े आदिकका सम्बन्ध पाकर ये उत्पन्न हो जाते हैं तो यह कहना तुम्हारा ठीक है । इसके माननेमे किंतु कोई शरीरवाला या शरीररहित कोई एक चेतन आता है वह उनका जन्म देता है, फिर उनको बड़ा करता है यह बात तो ठीक नहीं है । वहा तो एक निमित्त नैमित्तिक भावोंकी बात है । पर कुम्हार जैसे कोई अलग व्यक्ति है और इन अलग चीजोको कर डालता है इसमे युक्तियोसे बाधा आती है । यो तो सारा ही विश्व इस प्रकारका है कि एकका निमित्त पाकर दूसरेमें कार्य होता रहता है । तो एकत्व हेतुका किसी बुद्धिमानके द्वारा यह बनाया गया है यह अविनाभाव सम्बन्ध नहीं बनता ।

अकर्तृत्वकी मान्यतामे हितकारी ज्ञानप्रकाश देखिये जगतका करने वाला कोई प्रभु नहीं है, इस मान्यतामे कितनी ज्ञान किरणें मिलती है । प्रथम तो यह बोध जगता है कि प्रत्येक पदार्थ अनादि सिद्ध है, वू कि वह सत् है अतएव वह अनादिसे ही अपना स्वरूप रखे हुए और वे सब पदार्थ परस्पर एक दूसरेका निमित्त पाकर अपने आपमें विकारभाव करते हैं, अपनी परिणतियोको बदलते हैं इस कारण से ये सर्व पदार्थ अपने स्वरूपमे अपने चतुष्टयमे अपना अस्तित्व रखते हैं । इसी कारण कोई पदार्थ किसी पदार्थका कुछ नहीं जगता । यहा तक कि हम आप जिस पर्यायमे पड़े हुए हैं । यह पर्याय कितने पदार्थोंका समूह है । जो कुछ आपको नजर आता है यह समस्त शरीर कितने द्रव्योका समूह है, इसमे एक तो जीव है, और अनंत पुद्गल परमाणु शरीर वर्गणावाले हैं उनसे भी अनन्तगुने पुद्गल परमाणु कार्माण, वर्गनाओ की जातिके लगे होते हैं, तैजम वर्गणा नामके भी पुद्गलोका समूह इस शरीरमे वधा हुआ है । मनोवर्गना भी अनन्त परमाणु हैं मनकी रचना मनोवर्गना इन सबका जो एक यह पिण्ड है वह है मनुष्यभवन । वस्तुतः देखी तो इन अनन्तागन पदार्थोंमे प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपास्तित्वको लिये हुए हैं और परस्परमे एकके परिणामनके लिये दूसरा निमित्त बन रहा है मगर जो परिणामन रहा है वह अपने उपादानसे ही परिणाम रहा है । कभी जीवके भावोकी प्रेरणा यह शरीर दौडता है, उस दौडते हुएकी दशामे आत्मा भी हिल रहा है और शरीर भी हिल रहा है फिर भी शरीरके हिलनेमे उपादान तो शरीर है और आत्म प्रदेशोके हिलनेमे उपादान आत्मा



ही है । एक पदार्थ किसी दूसरे पदार्थका परिणामन कर देने का अधिकारी नहीं है ।

प्रेरित अणवा अप्रेरित समस्त घटनाओं वस्तुके स्वरूपकी विविक्त रूपता—जहाँ हम कुछ प्रेरणाके रूपमें भी कायना निरख रहे हैं जैसे कुम्हार किसी मिट्टीमें कलश कटोरा आदि बनाना है ऐसी प्रेरणा वाले कार्यके बीच भी हम यह पा रहे हैं कि कुम्हार तो केवल अपने भाव और इच्छाका ही करने वाला हो रहा है । इच्छा और योगका निमित्त पाकर यह शरीर अपनी चेष्टाओं लगा हुआ है और इन शरीर चेष्टाका सम्बन्ध पाकर मिट्टी अपने आनक परिणामनमें अपने हा उपदानमें सकोड़ा घड़ा आदि नाना कार्यरूप परिणामन रहा है । वस्तु ब्रह्मा पर दृष्टि दें तो प्रेरित कार्यके बीच भी आप यह पायेंगे कि जिनने भी वे पदार्थ हैं वे सब पदार्थ अपने आपमें अपना परिणाम कर रहे हैं । कोई भी प्रणु किसी भी रूपसे प्रगुता कोई भी परिणामन नहीं कर रहा है । अब बात ऐसी स्वनन्त्राको समझने आती है तो मोह नहीं ठहर सकता । मैं किसका करने वाला कौन मेरा करने वाला ? मैं ही अपने भावोंन गिरता हूँ, उठता हूँ सुखी होता हूँ दुःखी होता हूँ । मेरो रक्षा करने वाला कोई दूसरा नहीं है ।

विश्वसृष्टिकर्तृत्वके अनुमानमें दिए गए कार्यत्वहेतुका व्यभिचारित्व—समस्त पदार्थ वृत्ति हैं अनन्तर निरन्तर परिणामते रहने हैं । वे पदार्थ यदि अगुदापादानी हैं तो योग्य निमित्त मन्निधान पाकर अपने प्रभावसे प्रभावित हो जाते हैं । किसी पदार्थका करनेवाला कोई अन्य नहीं है । और भी देखिए—हम समस्त पदार्थ संपूर्णका किसी एक बुद्धिमानकी कर्ता तो वैसे भी युक्तियों माना ही नहीं जा सकता, क्योंकि कार्यत्व हेतुका बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व साध्यके साध्यके साथ अविनाशान् अस्तित्व है । सभी लोग जानते हैं ये जगलके जगल ये बिना खेती किए हुए होने वाले घाम, धान्य आदि, इन्हें कौन पैदा करता है ? देखो ये कार्य तो हैं किन्तु किसी एक बुद्धिमानके बनाए हुए नहीं हैं । सो पदार्थोंको बुद्धिमन्निमित्तक सिद्ध करनेमें जो कार्यत्व हेतु दिया गया है वह हेतु व्यभिचारी हो गया । जो युक्ति में भी ईश्वरकर्तृत्ववाद सिद्ध नहीं होता । ईश्वरका तो अनन्त ज्ञानानन्द और कृतार्थतामें भरपूर स्वरूप है ।

शकाकारद्वारा कार्यत्वहेतुके व्यभिचारित्वका निवारण—यहाँ शकाकार होता है कि यह सर्व विश्व बुद्धिमत्कारणपूर्वक है कार्य होनेसे इस अनुमानमें कार्यत्व हेतु व्यभिचारी नहीं है, कारण कि बिना जोते उत्पन्न हुए अकुरादिक भी ईश्वरके द्वारा रचित हैं वना वनाका अभाव नहीं है, किन्तु कर्ताका अग्रहण है । जो चीज उपलब्धिमें आ सकती है फिर वह न मिले तो उसके अभावका निश्चय किया जा सकता है, किन्तु ईश्वर वृत्ति अशरीर है सो उसकी उपलब्धि हो ही नहीं सकती है । अकुरादिक । मृष्टिके प्रगममें कर्ताका अग्रहण तो है लेकिन अभाव नहीं है । शकाकार सृष्टिकर्तृत्वके समर्थनमें शकाका पिष्टपेयण कर रहा है । देखो भैया ! वस्तुके

स्वभावकी महिमाका जब तक निनिश्चय नहीं होना है तब तक यह सब लोक कैसे आ गया इसकी जिज्ञासा रहती है और वस्तुगत समाधान न मिलने पर प्रभु पर कर्तृत्व छाटकर मनोप करनेकी टेव हो जाती है ।

प्रमाणके अविषयभूत कर्ताकी कल्पनामें अव्यवस्था—अब उक्त शकाका समाधान निरगिए—जग-कर्ता प्रमाणसिद्ध नहीं है, प्रमाणका अविषय है, प्रमाणका अविषय होने पर भी यदि अकुरादिके कर्ताके अभावका अनिश्चय होना माना जाय तो यो भी कहा जा सकता है कि आकाशादिके रूपादिके अभावका भी अनिश्चय है, क्योंकि गगनादिके रूपादिक उपगन्धिलक्षण प्राप्ति होकर फिर न मिलते तो अभाव कहा जाता । यदि कहा कि आकाशादिके रूपादिके बाधक प्रमाण है इसे रूपादिक के अभावका निश्चय है, तो यही बात अकुरादिके कर्तृत्वके बाधक प्रमाण है गो कर्ताके अभावका निश्चय है । अनुपलब्धिलक्षण प्राप्ति होनेसे लोककर्ताके अभाव का अनिश्चय है यह बात युक्तिमगत नहीं है, क्योंकि शरीरके सम्बन्धसे ही कर्तापन वा सकना है, शरीरके सम्बन्ध बिना यदि कर्तापन माना जाने लगे तो मुक्त आत्मा भी लोककर्ता मानना पड़ेगा । सो लोककर्ताकी शरीर सम्बद्ध माना जायगा तो वह उपलब्धिलक्षण प्राप्ति हो जायगा याने बुम्भकार आदिकी तरह मिलने लगेगा लोककर्ता, भी मिलता नहीं । बात तो वास्तविक गही है पृथ्वी आदिक इन पदार्थोंकी रचनामें इन्हीका अन्वय व्यतिरेक पाया जाता है । इस कारण इन पदार्थोंसे अतिरिक्त पृथ्वीके कारणत्वकी कल्पना व्यर्थ है । यदि अनावश्यक कारण कल्पना करने लग जायेंगे तो अपने योग्य कारणोंके सम्निधानमें घटकी उत्पत्ति होती है वही भी जुलाहा के कर्तृत्वकी कल्पना करने लगे ।

पुण्य पापकी कारणताके विषयमें आशका और समाधान शंकाकार कहता है कि इन पदार्थोंमें ही अन्वयव्यतिरेक माननेसे कारणता मानी जानेपर तो पुण्य पापकी कारणता भी न ठहरेगी । कोई कहे कि न रहे पुण्य पापके कारणता, तो पृथ्वी तथा आदि पदार्थ शुद्ध दुःखके साधन न रहेगे, क्योंकि अब तो पुण्य पापसे भी निरपेक्ष होकर इनकी उत्पत्ति मानी जाने लगी, लेकिन यह कैसे हो सकता है ? म समझते कोई भी ऐसी वस्तु नहीं है जो साक्षात् अथवा परम्परामें किसीके सुख या दुःखका साधन न हो । अब हमका समाधान देखिये—पृथ्वी, अकुर आदिकका परिणाम तो साधारण परिणामन है उन्हीं जो विविधता है वह अष्टष्ट (पुण्य पाप नामक विविध कारणोंके बिना नहीं हानी । पुण्य पापकी कारणता नहीं निटायी जा सकती । क्योंकि पुण्य पापके बिना जीवमात्माकी उत्तरी विविधता बन नहीं सकती । और भी देखिए—जैसे पुद्गल पुद्गलोंके सम्बन्धमें तो कार्य होता है वह तो हाथ है, साधारण परिणामन है, किन्तु जहाँ जीवका सम्बन्ध है और पृथ्वी अकुर, कीट यदि विविध भोगोंका साधन है वह तो पुण्य पापके अनुसार होगा है । शुद्ध दुःखकी साधनता तथा

विविध देहिपोती आदिभूति इन दोनों कारणोंमें पुण्य पापकी कारणता में सिद्ध हो जाती है, किन्तु इस जीव लोककी, विद्यती बुद्धिमत्कारणता सिद्ध नहीं होती।

लोककततिके अग्रहणके कारणका सदिग्धव्यतिरेकान्तर ईश्वरनृत्ववादा। यहाँ यह निश्चय कर रहे हैं कि जगत्में जो कुछ है वह सब किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाया गया है। क्योंकि तब होने। इन सम्बन्धमें उद्भव या निर्माण तो हो गया है और प्रासंगिक एक बात यहाँ जन रही है कि कोई ईश्वर है और वह सब रहा है किन तरह सब रहा है किनसे भी नहीं दीक्षता, सब लोककततिके अभाव है। तो इन पर कर्त्तव्यदोषे कहा या कि दिये कैसे ? जो चीज दिखने नयन है और वह फिर न दिखे तो उसका तो अभाव मानना चाहिए। किन्तु जो चीज दिखने लायक नहीं है और न दिखे तो उसका अभाव नहीं माना जा सकता। मृष्टिका ईश्वरक अग्रहण अन्त के कारण नहीं, किन्तु अनुमानके लक्षण प्राप्त होनेसे अग्रहण है। ईश्वर अनुमानिक लक्षण प्राप्त है अर्थात् वह उपलब्धिने प्राप्त हो नहीं सकता है। तो इस सम्बन्धमें वही सशय हो गया कि जिनमें यत्न कुर उन्नत होने हैं बिना बोधे हुए, इन अकुर उत्पन्न होते हैं बिना बोधे हुए इन अकुरोंका उत्पाद कोई बुद्धिमान नहीं देगा जा रहा। या बुद्धिमान जो नहीं पाया जाता है वह उन बुद्धिमानके अभावमें है या वह अनुमानलक्षण प्राप्त है। याने उसकी उपलब्धि होना लक्षण ही नहीं है। इस तरह तो उसमें सन्देह हो जाता है। या सदिग्धव्यतिरेक होनेसे अग्रहणकी श्रुति अवगत हो जाती है।

लोककततिके अग्रहणको प्रत्ययका पुनः समर्थन— इस प्रसंग पर शकाकार कहता है कि जो अग्रहण कियाके अग्रहणमें सन्देह करने मगोगे कि अग्रहणके कारण अग्रहण है या अनुमानलक्षण प्राप्त होनेमें तो कोई भी अनुमान नहीं बनाया जा सकता। जहाँ अग्नि नहीं दिखती पर धूम देखा जा रहा है वहाँ अनुमान जान किया जाता है। जहाँ हेतु स्पष्ट रहता है और साध्य सिद्ध नहीं होता है तब अनुमान जन किया जाता है। जहाँ हेतु स्पष्ट रहता है और साध्य सिद्ध नहीं होता है तब अनुमान जानना प्रयत्न होना है। जैसे इस पर्वतमें अग्नि होना चाहिए—धुआँ होनेसे, तो धुआँ स्पष्ट नहीं है तो साध्यका वहाँ अदर्शन है। अग्नि आलोको नहीं दिख रही और धुआँ दिख रहा है। तो उस सम्बन्धमें भी हम अनुमान न बनने देंगे, ऊँट नशु यह रोक लगा देंगे कि यह बताओ कि वहाँ जो अग्नि नहीं दिख रही है वह अग्निके अभावसे नहीं दिख रही है या वह अनुमानलक्षण प्राप्त है। इस तरह इन सन्देह तो प्रत्येक अनुमानमें लगा सकते हैं। चायद यह कहें समाध न करने वाले लोग कि जित्त सामग्री के द्वारा धूम उत्पन्न हुआ देखा जाता है, उस धूमगान सामग्रीका उत्पन्न नहीं कर रहा है। सो यह बात तो हम अग्रहण भी कह सकते हैं कि काय जितने भी होते हैं वे कर्त्ता करण आदिक पूर्वक हुआ करते हैं और ये अकुर आदिक कार्य हैं इसलिये इनका

कर्ता जरूर होना चाहिए, वह भी अपनी सामग्री का उल्लेख नहीं कर सकता है ।

कार्यत्वमात्रसे कारणमात्रत्वकी सिद्धिका अनुल्लेखन—उक्त शकाकार प्रब  
समाधान दिया जाता है कि शकाकारका दृष्टान्तसे तुलना करके दृष्टान्तगत धर्मविरुद्ध  
किमीको लोककर्त्ता कहना अयुक्त है । जिस प्रकार घट आदिक काय जिस प्रकारकी  
सामग्रीसे उत्पन्न हुए होते हैं, कायत्वके नाते उन प्रकारकी सामग्रीका उल्लेख नहीं  
हुआ करता । अर्थात् जैसे यहाँ पड़ा बनता है कपड़ा बनता है तो इनके करने वाला  
शरीरी है उपलब्धि लक्षण प्राप्त है दिखने योग्य है । तो इन कार्योंसे भी कर्त्ताका  
अनुमान बताया गया ना कि हमारा कोई ईश्वर है, प्रभु है, कर्त्ता है बुद्धिमान है ।  
दिव्यता नहीं है फिर भी खूब काम करता है ऐसा कर्त्ता सिद्ध नहीं होगा । कार्यको निरख  
कर यहाँ जैसा सामग्रीसे कार्य बन रहा है कायत्व हेतुमें ऐसे ही कर्त्ताको तो सिद्ध कर  
सकेंगे । मगर कोई प्रभु है, दिव्यता नहीं है, वह एक है, सर्वव्यापी है ऐसा कर्त्ता सिद्ध  
नहीं हो सकता ।

सृष्टिकर्त्ताकी अनुपलब्धिका कारण अशरीरत्वका कथन—शकाकार यह  
कह रहा है कि ईश्वरकी जो अनुपलब्धि है वह शरीर न होनेके कारण है किन्तु असत्  
है इस वजहसे नहीं । कर्तृत्ववादियोंके यहाँ दो प्रकारके प्रभु हैं—एक तो अनदिमुक्त,  
अनादिनिघन पवित्र, शरीररहित कर्मरहित जो कि ससारको बनाता है, और दूसरा  
मुक्तात्मा—जो तत्त्वस्वरूप आदिक करके कर्मोंसे मुक्त हो जाता है । उन मुक्त आत्माओं  
को अधिकार नहीं है कि वे कुछ भी रचना कर सकें या रव मात्र भी हिल डुल सकें,  
वे तो अपने ज्ञानानन्दमें छुट्टिन रहेगे, पर उनकी भी हम सदाशिव ईश्वरने सीमा रख  
ली है । बहुत कालके बाद उनके भी कम लगा दिये जायेंगे और वे ससारमें जन्म  
लेंगे । तो ईश्वरकी भी असत्त्वके कारण अनुपलब्धि नहीं है किन्तु शरीर न होनेसे  
अनुपलब्धि है । शरीर सहित कुम्हारके कर्त्तृत्व प्रत्यक्षमें देखा जाता है सो युक्त हो है,  
परन्तु यहाँ पर एक चैतन्यमात्र रूपमें ही तो ईश्वरका अविष्टान है । वह चैतन्यसहेतु  
है, शरीरसहित नहीं । इस कारण हम महेश्वरकी प्रत्यक्षमें उपलब्धि नहीं है । और  
ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि जब शरीर नहीं है तो कर्त्ता भी नहीं हो सकता  
क्योंकि कर्त्तृत्वका शरीरके साथ अविनाभाव नहीं है । शकाकार कह रहा है कि कर्त्ता-  
पनको तो शरीरके साथ अविनाभाव नहीं है । शरीरान्तरसे रहित भी समस्त चेतन  
अने शरीरकी प्रवृत्ति निवृत्ति करते ही है । इसके पोषणमें एक उपदृष्टान्त दिया है  
कि जब जीव मर जाता है और यह शरीर छोड़कर चला जाता है तो अब तो वह  
जीव शरीररहित हो गया फिर वह कैसे ये शरीर बना लेता है । तो शरीररहित भी  
चेतन काय कर सकता है यह सिद्ध किया जा रहा है । सदाशिव शरीररहित है तो वह  
भी कार्य करने लगा । जैसे यहाँके जीव मरनेके बाद शरीररहित होकर भी नवीन  
शरीरको प्राप्त करते हैं ।

कर्तृत्वका ज्ञानेच्छाप्रयत्ना साधारणत्वसे अविनाभावता ज्ञान - समारो-  
जाद्योके काय करनेका कारण यदि प्रयत्न और इच्छा है तो प्रयत्न और इच्छा तो हम  
ईश्वरमें भी मानते हैं। ईश्वरकी जब जब भी इच्छा होती है तो मैं विद्वको बनऊँ  
तब तब विद्व बनता है। और, मही भी बात है कि ज्ञान है, करनेकी इच्छा हो और  
फिर प्रयत्न हो तो कर्तापन बन जाता है। तीन बातें चाहिए, शरीर हो या न हो,  
शरीरके साथ कर्तापनका अविनाभाव नहीं है। ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न ये तीनों ही  
होना चाहिए, क्योंकि इन तीनोंमें यदि कुछ भी कम हो तो कर्तापन नहीं बनता है।  
इसलिये कर्तापनका अविनाभाव इन तीन कारणोंसे है शरीर अशरीरमें कोई पुरुष  
काय करना नहीं जानना तो शरीरसहित है, प्रयत्न भी करता है, इच्छा भी रखता है।  
फिर भी कार्य नहीं कर सकता। कोई पुरुष जानता है काय करना किन्तु इच्छा ही न  
हो रही हो कार्य करनेका तो वह काय कर्ता नहीं बन रहा है। कोई पुरुष जगता है  
इच्छा भी करता है पर उसका प्रयत्न नहीं करता है तो कार्य नहीं होता। इससे ये  
तीन बातें मिल जायें, ज्ञान, इच्छा और प्रयत्न, तो काय होता, शरीर हो या न हो।  
शरीरके साथ कर्तापनका अविनाभाव नहीं है ऐसा यहाँ यह शब्दकार कह रहा है।

शरीरके अभावमें ज्ञानेच्छा प्रयत्नप्रयकी असम्भवेना - उक्त शब्दका अर्थ  
समाधान देते हैं कि यह कहना युक्त नहीं है कि कर्तापन ज्ञान, इच्छा और प्रयत्नके  
आधारपर नहीं है। यों यह कहना ठीक नहीं कि शरीरका यदि अभाव है तो ज्ञान,  
प्रयत्न और इच्छा हो ही नहीं सकते। जैसे कि युक्त आत्मा। युक्त आत्माओंके शरीर  
तो वे न ज्ञानसहिम हैं, न इच्छा सहित हैं न प्रयत्न सहित हैं। स्टुष्टिकर्तावादी लोग  
मुक्तात्माको ज्ञानरहित मानते हैं। ज्ञानको दूषण समझते हैं वे कर्तावादी लोग। जब  
तक जीव ससारमें रहता है और जान न रहे तो उसे मीन हुआ है ऐसा कहते हैं।  
तो मुक्तारमाओंके धृ कि शरीर नहीं है इसलिये ये तीनों बातें भी नहीं हैं। और, भी  
सुनो—इस नैयायिक दर्शनके अनुसार पदार्थोंकी उत्पत्तिमें तीन कारण हुआ करते हैं  
समवायिकारण, अममवायिकारण और निमित्त कारण। आत्मा तो समवायिकारण  
है और आत्मा तथा मनका सम्बन्ध होना यह असमवायि कारण है और शरीरादिक  
निमित्त कारण है। इन तीन कारणोंके बिना कायकी उत्पत्ति तो इन शब्दकारोंने  
भी नहीं मानी, क्योंकि इन तीन कारणोंके बिना कायकी उत्पत्ति हो जाय तो मुक्तिमें  
भी ज्ञानादिक गुण उत्पन्न होने लगेंगे क्योंकि आत्मा और मनका संयोग भी कारण  
नहीं भना शरीरादिक भी कारण नहीं माना तो फिर क्या बजह है जो मुक्तात्माओंमें  
जैसे कि पहिले ज्ञानकार्य चल रहा था उस तरह अब क्यों न चले और फिर यह  
सिद्धान्त कि बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्म अधर्म संस्कार इन ६ गुणोंका  
अत्यन्त अभाव हो उसे मुक्ति कहते हैं। और देखिये शरीर है कायका निमित्त कारण,  
तो निमित्त कारण बिना भी यदि कार्योंकी उत्पत्ति मानने योग्य तो हम यह कहेंगे  
कि एक बुद्धिमान कारणके बिना भी जगतका कार्य हो रहा है।

कर्तृत्वका सशरीरत्वसे सम्बन्ध प्रतिपादनका उपससार—उस अनादि भूत ईश्वरके शरीर है नहीं और कार्य कर रहा है इसपर एक तो यह आपत्ति आती है कि शरीर रहित तो मुक्त आत्मा भी है, वह क्यों नहीं कार्य करने लगता ? यदि यह कहो कि भूत आत्माओंके ये तीन प्रकारके कारण नहीं हैं शरीरादिक और आत्मा मनका स्याग ये दो कारण नहीं हैं आत्मा तो है समवायि कारण । तो इसके उत्तरमें यह है कि ये दोनों कारण उस अनादि भूतके भी नहीं हैं जो कार्य करता है वह तो समवायि कारण है या जिसका काय बना करता है वह समवायि कारण है ? ईश्वर जगत्को रचता है इससे भी वह जगत्में निराला नहीं है । या एक आपत्तिसे बचनेके लिये यह भी कह दीजिए कि यह ईश्वर ही इन नाना रूप बनता है । इस तरहसे तो वह आत्मा समवायि कारण है और सदा ही एक रूपसे क्यों नहीं बनता रहता है ? उसके लिए असमवायि कारण मानना जरूरी हो जाता है । वह असमवायि कारण जिस समय है या उस असमवायि कारणमें कुछ फर्क है तो इस तरहसे कार्यमें फर्क होता है । और शरीरादिक निमित्त कारण माना है सो सदाशिवके शरीरके बिना गतपिन बन ही नहीं सकता है । निमित्त कारणके बिना जाने शरीर न होनेपर भी यदि जगत्को ईश्वर रचता है तो बुद्धिमान निमित्त कारणके बिना अरुणदिक कार्य को भी उत्पत्ति हो जाय तथा यदि जगत्को ईश्वर रचता है तो शरीर न होनेपर भुक्त आत्मा भी जगत्को रचने लग बैठे ?

ज्ञातसमाधानपूर्वक कार्यहेतुसे कारणमात्रत्व साध्यका समर्थन—यदि सृष्टिकर्तावादी यह कहे कि ईश्वरका ज्ञान तो नित्य है उसमें यह दोष नहीं लगता । सो यह प्रमाण विरुद्ध बात है ? ईश्वरके ज्ञान आदिक नित्य नहीं हैं, क्योंकि ज्ञान होनेसे । जैसेसे हम लोगोके ज्ञान । हम लोगोके ज्ञान ज्ञान है पर नित्य नहीं है इस तरह ईश्वरका ज्ञान भी ज्ञान होनेसे नित्य नहीं है । यदि यह कहोगे कि हमारे ज्ञानमें और ईश्वरके ज्ञानमें क्या तुलना ? हम लोगोके ज्ञान और तरहके हैं और ईश्वरका ज्ञान और तरहका है । इसलिए ईश्वरका ज्ञान नित्य है और हम लोगोका ज्ञान अनित्य है । इस तरहसे यदि ज्ञानादिकमें भी जो बात देखी जा रही है उसका उल्लेखन करके ईश्वरके ज्ञान में विलक्षण बना दोगे तो हम तुम्हारे कार्यहेतुको विलक्षण बना देंगे । यह तुम्हारा कहना ठीक नहीं कि जो जो कार्य होते हैं वे किसीके द्वारा अगम्य बचाये गये होने हैं । अरे जिस प्रकार कि घट पट आदिक कार्य हैं उस प्रकारके ये अकुर पर्वत आदिक नहीं हैं । जैसे कि तुम कह रहे हो कि हम लोगोके ज्ञानकी तरह ईश्वर का ज्ञान नहीं है विलक्षण है, नित्य है तो यहाँ हम यह कह देंगे कि घट पट आदिक कार्योंकी तरह ये अकुर पर्वत आदिक कार्य नहीं हैं सो इनका बनाने वाला अन्य कोई नहीं है ।

चेतनाधिष्ठिततासे ही अचेतनोमे प्रवृत्ति होनेके प्रस्तावपर विचार—

परकृतत्वके आशयमें आत्महित का अनवकाश — भाव यहाँ यह होता है कि जब तक यह बुद्धि रही जायगी कि कोई ईश्वर हम काय सबकी रचना करता है, तथा दुःख देता है तो ऐसी बुद्धि जब तक रहेगी तब तक हममें वह उत्साह नहीं जग सकता कि हम अपने उस दानन्त सामर्थ्य वाले स्वभावको निरन्तर तर्कों और निज विमुक्त सद्भूत पदार्थ अपने स्वभावके निररानेमें एक निग्न होकर निर्विकल्पाता पा सकें। जिसके बिना हम आपदा कल्याण कभी भी सम्भव नहीं है ऐसी स्थिति हकाली तब प्राप्ति नहीं सकती जब यह अज्ञान बसा हो कि मैं तो कुछ करने वाला नहीं। करने वाला तो कोई एक अलग प्रभु है, उसके ही हाथ हमारा सुख दुःख है, तो इस बुद्धिके रहते हुये हम उस अज्ञान अधकारमेंसे नहीं निकल सकत जिससे कि हम सौधा मार्ग पा सकें और ससार तट तक पहुँच सकें। इन विकल्पोमें विभाव और कर्म जन्म मरण ये ही सारी परम्परायें चल रही हैं। प्रत्येक पदार्थ प्रभु है स्वयं है, परिपूर्ण सत्ता लिए हुये हैं इस ही कारण अपना अपना उत्पाद व्यय धीव्य रखते हैं ऐसे श्रद्ध न दिना। [विकल्प

दूर न होंगे । हम अपने स्वभावमें मग्न न हो सकेंगे, और यह पुरुषार्थ हमारे उप-  
अज्ञान अधिकांशमें चल ही नहीं सकता जहां हम अपने आपको दूसरेका किया हुआ  
मान रहे हों । अब हम क्या कर सकते हैं ? फिर तो हाथ जोड़कर कोई एक स्था-  
पना करके प्रार्थना ही करते रहेंगे, हे प्रभु हमें सुख दो, हमारा दुःख हरो आदि हम  
अपनेमें कोई पुरुषार्थ न कर सकेंगे । इससे अकर्तृत्वकी सिद्धि लेना कल्याणार्थी जीव  
को अत्यन्त आवश्यक हो गया है, और ईश्वर कर्तृत्वकी बात तो जाने दो, इन  
विभाव रागद्वेषादिकको भी यह मैं आत्मा नित्य करता हूँ ये सब मेरी ही कर्तव्य है यह  
भी श्रद्धा रही तो प्रज्ञान है इनका मैं करने वाला नहीं मैं तो एक ज्ञानमात्र हूँ,  
अकर्ता हूँ इस श्रद्धाका होना कल्याणार्थीके लिए अनिवार्य है । और, साररूपमें इतनी  
ही बात ग्रहण करले कि मैं ज्ञानमात्र हूँ, जानता हूँ इतना ही मात्र करने वाला हूँ  
जान रहा हूँ इतना ही मात्र जानने वाला हूँ । इससे घटा लीजिये कि चेतन भी अन्य  
चेतनकी प्रेरणा पाये बिना विशिष्ट परिणामन नहीं कर सकते । जैसे नीकरसे कहा  
कि तुम यह मशीन चलावो, अमुक काम करो । अब अचेतनमें ही क्यों यह बात  
नगाते, चेतनमें भी लगावो और चू कि महेश्वर भी चेतन है इसलिये वह भी किसी  
अन्यकी प्रेरणा पाये बिना काम नहीं करता । शायद यह कहो कहो कि जो स्वामी  
होता है वह अन्यके द्वारा अधिष्ठित न होकर भी प्रवृत्ति कर सकता है इसी कारण  
महेश्वरको प्रेरणा देने वाला दूसरा चेतन माननेकी जरूरत नहीं है । तो उत्तर देते  
हैं कि यही बात तो बिना जोते उत्पन्न हुये अकुर आदिक उपादानमें घटाला । ये भी  
बिना चेतनकी प्रेरणाके होते हैं । यदि यह कहो कि घट आदिक जो उपादान  
पदार्थ हैं वे बिना चेतनकी प्रेरणाके प्रवृत्ति नहीं कर सकते इसी तरह अकुर आदिक  
उपादानमें भी यही बात घटित है कि किसी चेतनकी प्रेरणा बिना यह आत्म लाभ  
नहीं कर सकता । यदि ऐसा कहोगे तो हम भी यह कह सकते हैं कि जैसे विशेष  
कर्म करने वाला कोई स धारण पुंष स्वामीकी प्रेरणा बिना प्रवृत्ति नहीं करता तो  
महेश्वरमें भी किसी अन्यकी प्रेरणा हुये बिना प्रवृत्ति न होना चाहिए क्योंकि जैसे  
तुमने प्रकट भिन्न प्रकारके काय वाले घटका उदाहरण दे करके अकुर आदिकका भी  
कर्ता मान लिया तो हम भी साधारणजनको उदाहरण देकर महेश्वरको किसी  
चेतनके द्वारा प्रेरित कह देंगे । अन्य चेतनकी प्रेरणा यदि महेश्वरको मिले तो,  
उसको अन्यमें चाहिये इस तरह अनवस्था दोष हो जायगा । अतः यह अनुमान  
तुम्हारा युक्त नहीं है कि अचेतन पदार्थ चेतनकी प्रेरणा पाये बिना प्रवृत्ति नहीं कर  
सकते इस कारण समस्त विश्वका कर्ता कोई एक बुद्धिमान होना चाहिये यह बात  
सिद्ध नहीं होती ।

कार्यप्रतिनियममें योग्यताकी प्रतिनियमकता—अब चेतनकी भांति  
चेतनका भी प्रेरणा मिलने लगी तो अचेतनका नाम लेना ही व्यर्थ हो गया । अचेतन  
की ही बात कहना भी घटित नहीं होता है यदि यह कहो कि चेतनमें और अचेतनमें



पक है। प्रत्येक चेतनको ग्रहणकी प्रेरणा मिलती है तब कार्य करता है। बावके साथ कर्म लगा है उसकी प्रेरणा मिलती है। इस कारण उनमें नियम बन जाता है। तो इस तरह तो अचेतनमें योग्यताका नियम बना। सो प्रत्येक अचेतन पदार्थ योग्यता वाला है तो उसमें कार्यका नियम बनेगा और योग्यता नहीं है तो कार्यका नियम नहीं बनता। और योग्यता तो सबको माननी पड़ेगी। यदि परिणामन कर रहे पदार्थमें योग्यता न मानो तो सब जगह सब समय 'क' य उदरज हो जाना चाहिये क्योंकि जगतकर्ता ईश्वर तो सर्वत्र सर्वथा तुम्हारा मौजूद है फिर वह सभी पदार्थोंको, सभी कार्योंको एक साथ क्यों नहीं कर देगा। सो चेतनमें ग्रहणको प्रतिनियामक तुम मानो तो यह भी मानना ही पड़ेगा कि परिणामन करने वाले अचेतन पदार्थमें योग्यताका नियम बना हुआ है और जब उन पदार्थमें योग्यताका नियम बन चुका तब निमित्त कारणका कोई प्रभुत्व महत्त्व नहीं रहता जैसे कि यहाँ पर ये सोरे पदार्थ धरती-पानी योग्यता मिले हुये हैं और उनमें देश काल आदिक निमित्त पद रहे हैं, तो इससे कहीं देशकाल आदिक निमित्तोंको स्वतंत्र प्रभु नहीं कहा जा सकता। ६५ प्रकार योग्यता रखकर परिणामन करने वाले पदार्थमें परिणामनमें आपके कहे अनुसार कोई बुद्धिमान भी निमित्त मान लिया जाय तो भी वह कर्ता नहीं माना जा सकता। एक निमित्त मात्र माना जा सकता है। निमित्तको कर्ता नहीं कहा जा सकता। कर्ता तो प्रत्येक पदार्थ स्वयं ही अपने-अपने परिणामनके कहे जा सकते हैं। क्योंकि कर्ताका स्वरूप ही यह बताया कि स्वतंत्र कर्ता। पदार्थोंके परिणामनमें स्वतंत्रता परिणामन वाले पदार्थकी है, निमित्तकी स्वतंत्रता नहीं है।

कर्तृत्वका कारण शक्ति जातृत्वसे सम्बन्धका अनियम - छाकाकार अब यह बात कह रहा है कि भू कि भूईश्वर कर्ता है इस कारणसे पदार्थोंके कारकोकी शक्ति का गि जान है सो यह कहना भी ठीक नहीं है कि जो जो कर्ता हो वह उन पदार्थोंकी शक्तियोंका जाता होता ही है ऐसा कोई नियम नहीं है क्योंकि प्रयोक्ता अनेक तरहके पाते जाते हैं। कोई तो पदार्थोंका परिज्ञान न होनेपर भी प्रयोक्ता होते हैं जैसे सोते हुये मनुष्य मूखिन मनुष्य शरीर आदिक अवयवोंके कर्ता हैं भगव उनको परिज्ञान नहीं है। अचेतन पदार्थमें किसी योग्यता निमित्तका भ्रमिधान होने पर पदार्थ परिणामन ज ते हैं किन्तु वे अचेतन ज्ञाना नहीं है। सूयको किरणें आते ही पदार्थ गरम हो जाते हैं पर सूयकी किरणोंको पदार्थोंकी शक्तिका क्या ज्ञान ? कोई प्रयोक्ता ऐसे होते हैं जिनको कारकोंकी शक्तिका ज्ञान नहीं है किन्तु कर्ता है। काई ऐसे होते हैं कि कुछ कारकोंका परिज्ञान है तब वह कर्ता है। तो नियम नहीं बनना कि जो कर्ता होता है वह कारकोकी शक्तिका परिज्ञान रखता है, दूसरी बात वे कुम्हार जुलाहा आदिक करते तो सब काम हैं किन्तु उन कार्योंके समस्त कारणोंका ज्ञान नहीं रहता। बतलावो पुत्र पति जो कि क्रियाके कारणभूत हैं उनका ज्ञान कैसा रख रहा है ? धर्म अवर्षका जाता भी गम होके यहाँ केवल वेदको माना है। ईश्वर

भी धर्म अधर्मको छोड़कर बाकी सब विषयका ज्ञाता है ऐसा माननेमें उन्होंने इस सिद्धान्तको रक्षा की कि वेद ही सर्वोपरि प्रमाण है ! ईश्वरसे भी ऊपर वेद है क्योंकि धर्म अधर्मका ज्ञाता वेद है । तो कुम्हार जुलाहाको तो बात क्या कहे - ईश्वर भी धर्म अधर्मका ज्ञाता नहीं । और ये कुम्भकार आदिक यदि पाप पुण्यके ज्ञाता हो जायें तो फिर इनके किसी नियत कार्यमें इच्छाका घात न होना चाहिये । यदि हम आग भविष्यके धर्म अधर्मके ज्ञाता हो गये तो समझलो कि यह कार्य न होगा इच्छाका घात क्यों होगा ? इच्छाका तो तब अवसर है जब पता नहीं कि यह कार्य किस तरह होगा । सर्वज्ञकी तरह यदि हमें इन सब बातोंका सही पता हो कि यह काम इस तरह होनेको है तो उसके खिलाफ हम इच्छा क्यों करेंगे ? इच्छा हमारे तब जगती है जब कि हम असर्वज्ञ हैं और पदार्थोंके परिणामनका हमें ज्ञान नहीं है । किन्तु जो कर्ता है वह समस्त कारण शक्तियोंका ज्ञाता होता ही है यो नियम बनानेपर तो समस्त जीव अतीन्द्रिय पदार्थोंके ज्ञाता हो बैठे । कोई भी कार्य ऐसा नहीं है जिसकी अदृष्टका उपयोग नहीं है । हम चलते हैं, बोलते हैं, खाते हैं, सुख दुख भोगते हैं, सबमें अदृष्ट काम है तो हमारे कार्योंका कारण अदृष्ट है और हमें उन कारणोंका ज्ञान नहीं है तो कारणका पदार्थका ज्ञान हुये बिना भी हम कर्ता बन गये कि नहीं तब यह नियम नहीं बनता कि ईश्वर सबका कर्ता है इसलिये ज्ञान होना चाहिये । ज्ञाता हुये बिना भी कर्ता हो सकता है ।

सशरीरताके बिना प्रयोज्यत्वका अभाव - खैर किसी तरह मान भी लिया जाय कि जो कर्ता है, प्रयोक्ता है उसका पदार्थोंके परिज्ञानके साथ अविनाश्व है किन्तु जो शरीररहित ईश्वर है उसमें तो प्रयोक्तापन बन ही नहीं सकता । अमूर्त हैं शरीर नहीं है तो प्रयोक्ता कैसे बन सकेगा ? यहाँ हम आप जितने मनुष्य हैं वे प्रयोक्ता बन रहे हैं । तो शरीररहित हैं तब ना । शरीर रहित कोई एक ईश्वर कैसे उसके कार्योंका प्रयोग कर सकता है ? कार्य व हेतु देकर शकाकारने ईश्वरको कर्ता कहा और उसमें दृष्टान्त दिया कुम्हारका । जैसे घट कार्यका करने वाला कुम्हार है इसी प्रकार समस्त विश्वका करने वाला ईश्वर है । लेकिन दृष्टान्तमें जो कहा गया कुम्हार, वह तो असर्वज्ञ है, कृत्रिम ज्ञान वाला है । तो कर्तापना ऐसे पुरुषोंके साथ ही रह सकता है जो अनीश्वर हो, असर्वज्ञ हो, कृत्रिम ज्ञान वाला हो । तो जब दृष्टान्त का कार्यना एक अनीश्वर, असर्वज्ञ कृत्रिम ज्ञान वालेके साथ व्याप्त है तो सारे काम ऐसेके ही साथ व्याप्त होंगे जो अनीश्वर हो असर्वज्ञ हो, कृत्रिम ज्ञान वाला हो । तब कुम्हार जो अनुमान है उसमें हेतु विशिष्ट विरुद्ध हो गया । कार्यत्व हेतु देकर यहाँ सर्वज्ञ ईश्वरको कर्ता सिद्ध करना चाह रहे थे, मगर उसके द्वारा असर्वज्ञत्व ही सिद्ध होता है ।

कार्यत्वहेतुसे सामान्यतया बुद्धिमत्तिमित्तकताकी सिद्धिका पुनः प्रयास

अब शकाकार कह रहा है कि, हम तो कार्यत्व हेतु देकर एक सामान्यरूपसे किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाया गया है यह मित्र कर रहे हैं। हम यह नहीं सिद्ध कर रहे हैं कि अनीश्वर असर्वज्ञ ज्ञान वालेके द्वारा बनाया गया है। यदि हेतु सामान्य देकर विशेष विरुद्ध साध्यको सिद्ध करनेका हमें दोष दोगे तो फिर कोई भी अनुमान नहीं बन सकता है। जब अग्नि सिद्ध करनेके लिये कोई धुँवको हेतु देगा तो वहाँ हम यह कह बैठेंगे कि रसोईघरमें जिस तृणकी अग्नि जल रही है उसी तृणका धुँवा है अ-य का नहीं। वहाँ भी विशेष विरुद्धताका दोष आयागा। शकाकार कह रहा है कि कार्यत्व हेतुसे कुम्हारको असर्वज्ञ देखकर यदि असर्वज्ञके द्वारा सब किया जाता है एषा सिद्ध करोगे तो अनुमान कोई नहीं बन सकता अनुमानमें जो भी हेतु दिया जायगा तो हेतुका दृष्टान्तमें आये दृश्ये साध्यके साथ व्यपत्ति जाँड़ दोगे तो पीछे उस साध्यको सिद्ध न कर सकोगे।

कार्यत्व हेतुसे सामान्यतया कारण निमित्तकताकी ही सिद्धि—उक्त शकाके समाधानमें आचार्य कहते हैं कि यह भी कथन मात्र कथन है, अमली रूप नहीं कायमात्र हेतुको कारण मात्रका अनुमान करनेपर, तो विशेष विरुद्धता नहीं आती क्योंकि कार्यमात्रके साथ कारणमात्रका व्याप्ति है। पर कार्यत्वहेतुका बुद्धिमान कारण के साथ जो नमने में बन्ध जोड़ा है उसमें व्याप्ति नहीं रही। जा जा कार्य होते हैं वे किसी न किसी कारण पूर्वक होते हैं ऐसा कहनेमें कोई आपत्ति नहीं है। यहाँ भी जितने काय हो रहे हैं तृण जल रहे हैं घड़ी चल रही है आदिक, वे सब निमित्त कारण पूर्वक होते हैं। तो कार्यमात्र हेतुसे कारणमात्रका अनुमान बनाया उसमें कोई विवाद नहीं है पर तुम तो प्रभुको कारण बनाना चाहते हो यह बात अयुक्त है क्योंकि कायमात्र हेतुका बुद्धिमान कारणके साथ अन्वय व्यतिरेक है। यहाँ कौनसा कार्य ऐसा है जो किसी भी कारण बिना सम्भव होता हो? तो काय हेतु देकर कारणमात्रको तो मित्र कर लोगे पर बुद्धिमान कारणका अनुमान नहीं बन सकता क्योंकि कर्तृत्वके प्रभुकी कारणताके साथ अव्याप्ति है। अगर फिर भी तुम व्याप्ति मानने लोगे कि उस कार्यत्वहेतुके साथ किसी बुद्धिमान कारणका सम्बन्ध है तो वह बुद्धिमान कारण अनीश्वर असर्वज्ञ सशरीरत्व में हत करके धर्मी बन सकेगा क्योंकि अनीश्वर असर्वज्ञ कुम्हार आदिकके द्वारा ही घट बन सकता है। इसी प्रकार जो जो भी काय हैं उनकी यदि चेतन कारणताके साथ व्याप्ति जानोगे भी तो अनीश्वर और असर्वज्ञ चेतनके साथ बन सकेगी, ईश्वर सर्वज्ञके साथ न बन सकेगी।

कारणके अनिर्णयसे कर्तृत्ववादकी उत्पत्ति—अर्थात् किसी भी पुरुषकी स्वप्नमें भी यह प्रतीति नहीं होती कि पर्वत आदिक कायका करने वाला कोई एक ईश्वर है। जोई एक रुद्धि होगयी और एक आदत बन गयी कि जब हम किसी कार्य कारणका विश्लेषण करनेकी योग्यता नहीं रखते, उसके माधनभूत कार्योंके परिज्ञान

की योग्यता नहीं रखते । तो ईश्वर करने वाला है, ऐसा बोलनेकी आदत बन गई है और चूँकि बनती आई बाप दादो से सो इनका भी सस्कार बन गया । यह बात तो उनकी समझमें आई नहीं कि समा पदार्थ हैं, वे निरन्तर परिणामते हैं, परिणामे बिना उनकी मना नहीं बन सकती है, अन्य निमित्त मात्र है, ऐसी बुद्धि तो जगी नहीं, कायरता जन्म दिख रहा है कि ये सब कुछ अद्भुत अद्भुत कार्य हो रहे हैं तो उन कामोका कारण जय सिद्ध नहीं हो पाता तो कोई ईश्वर कर्ता है इस प्रकाशकी मान्यताकी रुढ़ि चल पड़ी है ।

आगमसे कर्तृत्ववादका शङ्का-ममाधान —अब शङ्काकार यह कह रहा है कि बड़े बड़े आगम वाक्योंको भी देखो—एक ईश्वरको कर्ता मान रहे हैं आगम वक्ष्य । जैसा आगममें कहा है कि वह ईश्वर विश्वतः चक्षुःवाला है विश्वतः मुखवाला है विश्वतः बाहु वाला है तो इस तरह कर्तृत्वकी ही तो सिद्धि होती है । इसके ममाधानमें कहा जा रहा है कि यो आगमकी दुहाई देना ठीक नहीं है, क्योंकि जब आगममें प्रमाणता सिद्ध हो तो आगममें लिखी हुई बात सत्य है यह माना जा सकेगा यदि प्रमाण न हो आगम और फिर भी उसे मानलो तो इसमें अव्यवस्था है । हमारी तुम वक्षो न मान लो । चाहें जो कुछ बक जायें उसे वक्षो न मान लो । अप्रमाणिक बचन मानने योग्य नहीं होते । पहिले यह बनावो कि तुम्हारे आगममें प्रमाणता है कि नहीं ? तो रहित तो आगमको प्रमाण सिद्ध करो । जब आगममें प्रमाणताकी सिद्धि होगी तो महेश्वरकी सिद्धि होगी और आगमकी प्रमाणता जब सिद्ध हो तब महेश्वरकी सिद्धि हो । महेश्वरने इस ज्ञानको बनाया है इस कारण आगम प्रमाण है तो आगम की प्रमाणतामें तुम महेश्वरकी सिद्धि कर रहे हो और महेश्वरकी सिद्धि हो तब जब आगममें प्रमाणता आ सकती हो । यदि यह कहो कि उस आगमको अन्य ईश्वर बनाया और इस प्रकृत ईश्वरकी सिद्धि हम आगमसे कर रहे तो ऐसा कहनेमें अनवस्था दोष है । यदि कहो कि उस ही ईश्वरने आगम बनाया है और उसकी ही सिद्धि हो रही है तो इसमें अनयोऽयाश्रय दोष होगा ।

स्याद्वादमें आगम प्रामाण्य और सर्वज्ञत्वप्रसिद्धिका अविरोध— शङ्काकार स्याद्वादियोंके प्रति भी यह कह सकते हैं कि अरहन्तको सर्वज्ञ मानते हो तो आगमकी दोहाई देकर ही नो मानते हो । आगममें लिखा है केवल ज्ञानका यह विषय है सर्वज्ञ है और सर्वज्ञके द्वारा प्रणीत आगम है इसलिए तुम आगमको यो प्रमाण मानते हो, वान वो पूरी की पूरी इनरेतराश्रय व अनवस्था दोषकी वन ही जाती है । यहाँ भी यह शङ्का की जा सकती है । जब आगममें प्रमाणता सिद्ध हो तब अरहन्त सर्वज्ञकी सिद्धि हो और जब अरहन्त सर्वज्ञकी सिद्धि हो तो महेश्वरकी सिद्धि हो । लेकिन यह दोष यो नहीं कि यह आगम नित्य नहीं है । स्याद्वादियोंका आगम किसी के द्वारा रचा न गया हो नो तो नहीं है । शङ्काकार वेदको अशोष्य मानते हैं पर

वह आगम पूर्व तीर्थङ्करोसे प्रणीत हुआ है उससे पहिले भी आगम था जिसके आधार से तीर्थङ्करोने कल्याण किया है, अङ्ग पूर्वोका ज्ञान किया है । उसके प्रणेता और तीर्थङ्कर थे, तो अनादि परम्परासे तीर्थङ्कर हैं और अनादि परम्परासे आगम चले आये हैं, ये अपौरुषेय नहीं हैं इसलिये दोष नहीं है । और जब आगम मिना उसका आश्रय करके अनेक मन्त्रोंने सवज्ञत्व प्राप्त किया । पर खुद ही एक ईश्वर है और उस हीके द्वारा सब कुछ बनाया गया हो और सब कुछमे वह आगम भी सामिल है । उसने यदि समय पदार्थों की रचना की है तो आगमकी भी रचना की है और उस ही आगमसे ईश्वरकी सिद्धि कर रहे तो इसमे इतरेतराश्रय दाष है ।

ईश्वर और अर्थपरिणमनके प्रसङ्गकी विविक्तता - स्पष्ट बात तो इतनी है कि ईश्वरका जो प्रसङ्ग है वह इतना है कि प्रभु अन्त ज्ञान वाला है और अनन्त आनन्दमय है, अपने स्वरूपका शुद्ध भोक्ता है और विश्वका जो प्रसङ्ग है इस समस्त पदार्थोंका जो प्रकरण है वह इतनेमे आया है कि प्रत्येक पदार्थ परिणमनशील हैं, वे अपने अपने उपादान रखते हैं, उनमें उनकी कुछ समयकी अपनी योग्यता होती है । उस योग्यताको विकसित करनेमे ये पदार्थ अन्यको निमित्तमात्र पाकर अपनी योग्यताके द्वारा अपना परिणमन विकसित कर लेते हैं । यहां जो प्रकाश या ग्हा है जिसे सूर्यका प्रकाश कहते हैं वस्तुतः सूर्यका प्रकाश नहीं है किन्तु जो पदार्थ प्रकाशिन है उन पदार्थोंका वह प्रकाश है । और तभी यह नियम बनाया जा सकेगा कि देखो सूर्य तो सबके लिये एक समान है पर कोई दर्पण बहुत अधिक चमकदार हो जाता कोई काष्ठ थोड़ा ही चमकदार होता, कोई अधिक । यदि सूर्यका ही एकसा प्रकाश है तो सभी पदार्थ एकसे प्रकाशित होने चाहियें । पदार्थोंकी परिणमनमे तो उसदान निमित्तका निर्णय है और ईश्वरके प्रसङ्गमें विशुद्ध ज्ञानानन्द स्वरूपका निर्णय है : जुदी-जुदी इन दो बातोंका जोड़ करना और विश्वका कर्ता किसी एकको कल नामे माना यह उक्ति मे उतरने वाली बात नहीं है ।

कर्तृत्ववादके वचनका उपहार—अब ईश्वर-कर्तृत्वको सिद्ध करनेमे आधुनिक महर्षियोंके प्रमाण देकर शङ्काकार कह रहा है कि महर्षियोंने भी यह कहा है कि इस लोकमें केवल दो ही तरहके जीव हैं—एक विनाशीक और एक अविनाशी । तो सारा सारा जितना जीवलोक है स्थावरसे लेकर मनुष्य पर्यन्त ये सब विनाशीक जीव हैं और केवल एक ही परम पुरुष ओ तीन लोकमें व्याप्त करके फैला हुआ है और इस जगतको रचता है वह है एक अविनाशी आत्मा । इतनी बात सुनते हुए कोई शङ्काकारके विरोधी ऐसा कह रहे हैं कि ये तो स्वरूप प्रतिपादक वचन हैं । शङ्काकार विरोधीका भाव यह है कि शङ्काकारने माना है अपौरुषेय वाक्यको प्रमाण और वे वाक्य हैं केवल प्रेरक वाक्य । स्वरूप प्रतिपादक वाक्यके तातेमे उन पुरातन वाक्यों को प्रमाण नही माना गया किन्तु ये सत्य प्रमाण हैं । अतएव जो गिख है वह सत्य

रूप है और करना योग्य है तो करनेका प्रतिपादन करते हैं इसीलिये उनकी प्रमाणता है ऐसा भाव रखकर शङ्काकार विरोधी कह रहा है कि ये स्वरूपके प्रतिपादक है । जीवका क्या स्वरूप है, परमात्माका क्या स्वरूप है ? इसे बता रहे हैं ये सतोंके वचन । तो स्वरूपप्रतिपादक वचनमें प्रमाणता नहीं मानी शङ्काकार ने किंतु जो विधिके अङ्ग -- ऐसा करना चाहिये, यज्ञ करना चाहिये, होमना चाहिये, यों कर्तव्यका विषय न जिनमें हो वह प्रमाण है । शङ्काकार कहता है कि यह बात नहीं है । प्रमाण वह हुआ करता है जो प्रमाणका जनक हो । जिस प्रकारका पदार्थ है उसे प्रकारके अनुभवको जो उत्पन्न करे उसे प्रमाण कहते हैं । तो जिस भी ज्ञानमें प्रमाणता गई जाय अर्थात् अर्थके अनुकूल अनुभूति पाई जाय वह प्रमाण है । केवल प्रवृत्तिका जो जनक है वही प्रमाण हो, ऐसा नहीं है । वह भी प्रमाण है और जो प्रमाणका जनक हो वह भी प्रमाण है । सो प्रमाणका जनकपना उन वचनोंमें है ही । तथा जहां प्रवृत्ति-निवृत्तिकी बात कहा गई है उसमें भी तो यह सूखका साधन है, यह दुःखका साधन है, ऐसा निश्चय होनेपर ही तो प्रमाणपना आता है । फिर दुबारा यह शङ्काकार विरोधी कह रहा है तब तो यही हुआ ना कि जो विधिका अङ्ग है, जो पुरातन उपदेशीय वचन हैं वे ही प्रमाण हुए । स्वरूप अर्थका ही जो प्रतिपादक है सो प्रमाण नहीं ! उत्तरमें शङ्काकार कहता है कि इस प्रकार ये भी तो विधिके अङ्ग हो गये । जितने भी स्वरूप अर्थके प्रतिपादक वचन हैं वे यथार्थ अर्थको बता देनेके कारण विधिके लिये ही प्रेरणा करते हैं । तो यहा परमात्माका ध्यान करो, यह नहीं कहा है फिर भी इसका भाव यही रहा है और जो सीधा विधिको बताते, जो सीधा कर्तव्य दिखाते हैं तो ये भी स्वरूप अर्थके प्रतिपादक होकर ही बंध बताते हैं । जैसे कहीं वचन आये कि जो स्वर्गकी इच्छा करता है वह यज्ञ करे, तो यद्यपि विधिरूप कहा है किन्तु स्वरूप अर्थ भी तो पडा हुआ है कि ऐसा कर्म करनेसे स्वर्ग प्राप्त होता है आदिक । तो स्वरूप अर्थका प्रतिपादक होनेसे ही विधिका अङ्ग बनता है । जैसे स्तुति का किसी ने तो स्तुतिसे जो कुछ प्रवृत्ति बनती तो उस स्वरूपका अर्थ जब समझा तब प्रकृति बनी और निन्दा सुनकर कोई निवृत्ति होती है या निन्दासे कोई हटता है तो स्वरूप अर्थका प्रतिपादक है वह वचन ऐसा जानकर ही तो हटता है । यदि स्वरूप अर्थके ज्ञानके बिना हमारी प्रवृत्ति निवृत्ति होने लगेगी । यह तो रहे हो किमी कार्यमें लगनेकी बात और चूं कि वचन स्वरूप अर्थके प्रतिपादक हैं नहीं तो उस ही से निवृत्ति कह लो । कह तो रहे हों पापसे हटनेकी बात लेकिन स्वरूप अर्थका प्रतिपादक मान नहीं तो पापोंमें लग बैठे । इससे जो विधि वाक्य हैं प्रवृत्तिको कहने वाले विधि वचन हैं वे अपने अर्थका प्रतिपादन करनेके माध्यमसे ही जीवको कामेय प्रेरणा देने वाले होते हैं । इसी तरह जो केवल शब्दार्थको ही बतावें वचन, उनमें भी विधि-अगता होती है अर्थात् स्वरूपका ही केवल कोई वचन कहो- और उसमें करनेकी बात कुछ न कहो जाय तो भी उसमें करनेकी बात अन्तर्निहित

होती है। जैसा कोई महर्षियोंके वचन हो कि उल पवित्र होता है और अमेष्य रूप विग्रह होता है। तो इसको सुनकर कोई पवित्रमे दृष्टि लने तो इसमे ऐसी एक विडम्बना बन जायगी। इसलिये चाहे कोई स्वरूपको बताने वाला वचन हो अथवा कर्तव्यमे लगाने वाला वचन हो वह सब प्रमाण हैं।

**युक्तियोंका निर्विवाद—**शकाकारकी उक्त शकाका समाधान तो केवल इतने ही शब्दोंसे हो गया था कि आगममे प्रमाणता किस तरह आती है? यह पूछा गया। क्या ईश्वर प्रणीत होनेसे आगम प्रमाण है या आगममें यह बात लिखी हुई है ईश्वरके सम्बन्धमे कि वह कर्ता है आदिक सो आगममे लिखा होनेसे वह प्रमाण है? दोनो बातें एक परस्पर आश्रित हो गईं। जब पहिले यह सिद्ध करलें कि ईश्वरके द्वारा प्रणीत है तब तो आगमकी दुहाई देकर ईश्वरके स्वरूप अथवा कर्तृत्वकी बात कही जा सकती है। और, जब यह सिद्ध हो ले कि महेश्वरने यह आगम बनाया है तो उनमे प्रमाणता आये। अतएव सब बातें युक्तियोंके सहारे रह गईं। युक्तियोंका स्थान आगम से भी ऊँचा है एक निर्णय करनेके प्रसंगमे। आगमको तो वही मान सकता है जो श्रद्धालु हो किन्तु जो उस मतव्यको नहीं मानता, कोई अन्य विरुद्ध धर्मका मानने वाला हो उसे आगमकी दुहाई देकर नहीं मनाया जा सकता है। आप युक्तियोंके बताने और युक्तियाँ हैं अनुमानरूप, युक्तियोंसे ईश्वर कर्तृत्व सिद्ध नहीं होता है सो अनुमागसे भी नहीं सिद्ध हुआ।

**अविनाशी कारण परमात्म तत्त्वका वर्णन—**एक ही आत्मामे अथवा समस्त आत्मावामे जो एक ज्ञान स्वरूप है उस ज्ञानस्वरूपको यदि लक्ष्यमे लेकर कहा जाय कि वह एक है और तीन लोकको व्याप करके बना हुआ है अविनाशी है तो उसका अर्थ यह होता है कि आत्माका जो स्वरूप है वह है अविनाशी और अभीम है। इतनी भी सीमा लेना ठीक नहीं कि वह तीनों लोकमे फैल करके व्याप रहा है। और वह तो इतना व्यापक है कि सीमाका नाम नहीं लिया जा सकता है। जब कोई साधक ऐसे आत्मस्वरूपके अनुभवमे हो तो साधकको पूछे अथवा पूछने वाला भी? और पूछा भी कैसे जा सकता है? वह साधक ही यह अनुभव करता है कि वह परमात्मतत्त्व कारण स्वरूप वही मात्र है, दूसरा कुछ है ही नहीं और उसके उपयोग मे वह ही असीमरूपसे है, उसके अनुभवमे तीन लोककी सीमा नहीं कि यह स्वर्ग तीन लोकमें फैल करके है। स्वरूप तो स्वरूप है। उसमे लोक और अलोकका कोई विभाग नहीं। उस स्वरूपके विकासमें जिसे केवल ज्ञान कहते हैं। जैसे केवलज्ञान असंम है, वह लोकमे व्यापकर रहता है इतनी ही सीमा नहीं किन्तु लोकालोकवाणी केवलज्ञान है। इस प्रकारके कथनमे एक ज्ञानस्वरूपके विनाशको बतानेके लिए जो कहा गया है वह भी एक सीमा रखने वाला हो गया। अभीम अलोकमे व्यापकर रहता है। असीम अलोकको जानता है ऐसा कहनेमें एक सीमा आ गयी पर वह

ज्ञायकस्वरूप परमात्मतत्त्व लोकालोक व्यापक है अथवा केवल आत्माके प्रदेशोमे ही व्यापक है जो साधक पुरुष है उसका आत्मा जितने प्रदेशोमे फैला हुआ है उतनेमे ही व्यापक है इस किमी भी सीमाको स्वीकार नहीं करता ज्ञायक स्वरूप । वह तो देवल एक अस्तित्वके अनुभव भरका शीघ्र रखता है । वह आत्मतत्त्व तो है अविनाशी और उस आत्माके जो विकास हैं जो कि त्रय स्यावरके रूपमे प्रकट होता है अथवा शुद्ध अशुद्ध दशामे प्रकट होते हैं वे सब पर्याय होनेके कारण विनाशीय तत्त्व हैं, यह बात तो मानी जा सकती है किन्तु आत्माको ही ऐसा भेद डालना कि हमारा आत्मा तो विनाशीक है और आत्मा कोई अविनाशी है यह बात उक्त नहीं होती क्योंकि द्रव्यके नातेसे जो भी द्रव्य है, जो भी तत्त्व है जो भी वस्तु है, जो भी है वह है होनेके कारण अविनाशी है और चूँकि समस्त है वाले पदार्थोमे अस्तित्ववान वस्तुओमे निरन्तर परिणामन शीलता बनी हुई है परिणामनशीलताके बिना पदार्थका अस्तित्व नहीं रहता अतः स्वभाव दशाको प्राप्त पदार्थ सूक्ष्म दृष्टिसे निरन्तर समान समान पर्यायोक्ते उत्पन्न होकर रहता करते हैं । तथा, जो विषय पदार्थ है, अशुद्ध पदार्थ हैं वे परिवर्तन वाले पर्यायो रूप परिणामन करके विनाशीक रहा करते हैं, हर कोई एक आत्मा ऐसा हो कि समस्त जगतका अधिष्ठान हो, सबको रचता हो, सर्वव्यापी हो शरीर रहित हो यह बात सम्भव नहीं है ।

करुणावश सृष्टि करनेका प्रस्ताव—अतः इस प्रसंगमे शकाकार कह रहा है कि ईश्वरकी मित्रिके सम्बन्धमे अधिक बात करना एक यह थोड़ासे दूर रखने वाली बात है । इस सम्बन्धमे ज्यादा तर्क उठाना एक भक्तिके विरुद्ध बात है । चूँकि सभी लोग प्रभुकी भक्तिमे रत रहा करते हैं प्रत्येक धर्मानुपायी प्रभुभक्तिमे किसी न किसी रूपमे रहते हैं । उस प्रभुके स्वरूपके सम्बन्धमे ज्यादा खीचातानीकी बात न छेड़कर एक स्थूल रूपसे निरखना चाहिये प्रभुभजन बिना इस जीवलोकको कुछ भी शरण नहीं है । उसकी महिमा गाते रहना चाहिये । प्रभुने हम लोगोको दयासे एक मनुष्य भव दिया है और अनेक सुविधायें दी हैं तो प्रभु जितना जो कुछ करता है वह सब करुणावश करता है । शरीरधारियोंकी उत्पत्ति भगवान करुणावश करता है । इस करुणाकी बात सुनकर यह न भोचना चाहिये कि तब तो उस प्रभुको सब प्राणियोंके सुखके साधन ही जुटाने के सुख साधनोमे ही रत प्राणियोंका सृजन करना था । यह शका करना योग्य नहीं क्योंकि प्रभु जीवके अदृष्टको देखकर उसके ही अनुकूल उनके सुख दुःखका कर्ता होता है । कोई पुरुष यदि पाप कर और प्रभु उस पापका फल न दे तो इसका अर्थ है कि प्रभुने उसपर कृपा नहीं की । क्योंकि वह फिर अपना उद्धार न कर सका । इस कारण जो प्राणी जिस प्रकारका कार्य करता है उस प्राणी के साथ उम ही प्रकारका भाग्य रचता है ईश्वर और फिर उसे उस ही भाग्यके अनुसार उसको सुख अथवा दुःखका फल देता है क्योंकि प्राणी जो कुछ कर्तव्य करते हैं और उसके अनुसार जो अदृष्ट बनता है, भाग्य बनाया जाता है वह भाग्य फलके



भोगे बिना नष्ट नहीं हो सकता इस कारणसे यह प्रभु कष्टोंसे ही जीवोंका भाग्य रचना है, जीवोंको भाग्यका फल देना है ।

कष्टावश विडम्बित सृष्टिकी अयुक्तता - दाकाकारका उक्त कथन ५क्ति वादिदोके सभास्यनमें जरा भी टिक सकने वाला नहीं है । जो प्रभु जीवोंका भाग्य भी रचना है, जीवोंके भाग्यका फल भी देता है इतना लोकोत्तर समर्थ होकर क्यों वह सुखको उत्पन्न करने वाला शरीर ही रचे, दुःखका उद्धारक न होने वाला न रचे ऐसा नहीं कर सकता । जो दयावान जीव हैं वे किसी जीवका भला न हो बिगाड़ ही हो ऐसा तो नहीं कर सकते । यह भी बात केवल टालनेकी है कि प्राणी जैसा धर्म अवश्य अवश्य करते हैं उसके अनु रूप उनके सहयोगमें ईश्वर सुख दुःख आदिकक करने वाला है क्योंकि फल भोगे बिना उसका धर्म नहीं होना । अष्टपृ बनाना और अष्टाका फल देना यह भी ईश्वरकी कृष्णामें सामिल हैं । अरे भना बतनावो कि अष्टपृको बनाना और अष्टपृको मिटाना, ईश्वरके आधीन है कि नहीं ? अगर कहोगे कि ईश्वरका आधीन है तब वह ईश्वर सबका भला अष्टपृ बनाये और भला फल दिलाये यदि कहो कि वह अष्टपृ ईश्वरके आधीन नहीं है तो मतलब यह निकला कि अष्टपृ काय तो है, किन्तु ईश्वरके आधीन नहीं तो इसका अर्थ यह हुआ कि अष्टपृ नामक कार्य ईश्वरके द्वारा किया गया । तो तुम्हारे कार्यत्व हेतुक। यह अनेकान्तिक दोष हो गया यदि कहो कि अष्टपृ बनानेमें तो ईश्वर समर्थ नहीं है, अष्टपृ बनाना तो प्राणियोंके हाथ बात है तो अष्टपृ बिनाशमें भी ईश्वरकी दान मत लावो क्योंकि ये जगतके प्राणी जैसा कर्म करते हैं वैसा उसको अष्टपृ भाग्य पुण्य पाप प्राप्त होता है और वैसा ही वे फल भोग लेते हैं । ईश्वरका न तो अष्टपृ बनानेमें व्यापार रहा न फल देनेमें व्यापार रहा । इससे न प्रभु प्राणियोंके अष्टपृ मिटानेका कर्ता है, अर्थात् न पुण्य पाप करानेका कर्ता है और न पुण्य पापका फल सुख दुःख दिल नेका कर्ता है । वह तो अलग हो रहा । केवल अपने ज्ञानान्दस्वरूपको प्रभावने वाला ही रहा । उसका कर्तृत्वसे अब सम्बन्ध नहीं रहा ।

परके करने मिटानेकी क्रियाकी वीर्यशक्ती कल्पना—अब भाग्य निर्माण के सम्बन्धमें दूसरी बात पुनो ।—ईश्वर पहिले तो अष्टपृ बनाये पुण्य पापकी रचना करे सो जिसका बिनाश करनेकी नीयन आधीन उसके उद्धार करनेका प्रयास हो क्यों इस ईश्वरने किया ? कोई भी यह न पसन्द करेगा कि बिना प्रयोजन गड़बा खादे और फिर उसको अरे । अथवा पहिले अपने शरीरमें कीचड़ लगावे फिर उसे धावे और फिर उसमें कीचड़ लगावे । अन्यथा एक ऐसी हथोकी बात होगी कि एक अविश्व गदो चीजका पिण्ड है उसे धावे और फेंके । उसका घना ही व्यर्थ है फिर उनका फेंकना क्या ? इसी प्रकार जीवोंके पुण्य पापको पहिले ईश्वर बनाये और फिर उनका नाश करे इससे तो भला यह है कि करने बनानेके पक्केमें ही न रहे । प्राण

स्वरूपकी भक्तिमें रहें। कोई कार्य करना यह तो अपने स्वरूपकी अनुभूतिके विरुद्ध बात है। अपने स्वरूपकी भक्तिमें तो किसी भी पर पदार्थके करने कगानेका विकल्प भी न होना चाहिये, करनेकी बात तो दूर रही। अन्तस्तत्त्वके साधकने भी यह अनुभव किया कि किसी भी परद्रव्यसे रनेह रखना यह तो अपने आत्मकल्याणके अवसरको व्यर्थमें खोनेकी बात है। वह साधक पुरुष अपने स्वरूपमें दूर रहनेपर खेद गानता है और वह किसी भी ममय विकल्पोको करना नहीं चाहता, फिर जो साधक उन किया करते हैं उनके यह कैसे माना जा सकता कि जगतके जीवोका प्रत्येक पदार्थका वह रचने वाला है, ऐसा किसी भी ज्ञान विण्डको स्वरूप नहीं माना जा सकता है। ईश्वर वस्तुतः किन तत्त्वोंसे रचा हुआ है, ईश्वरका स्वरूप परमार्थसे है क्या ? होगा ना क ई ज्ञान ज्योति। ज्ञान मात्र कोई ईश्वर है। यहाँ भी देखो— हम आप एक ज्ञानमात्र स्वरूप रखते हैं। ईश्वर क्या ज्ञानमात्र स्वरूप वाला पदार्थ परमात्मा है, उसमें कौनसी ऐसी गुजायश है जिससे वह चेतन अचेतन पदार्थोंका रचने वाला माना जाय। ज्ञानमात्र है वह और वह किया भी कर सकेगा तो एक ज्ञान की। और, जो कुछ वह भोग सकेगा एक जाननके भावको ही भोग सकेगा। तो जा जाननेके सिवाय कुछ कर नहीं सकता जाननके सिवाय कुछ भोग नहीं सकता ऐसा पदार्थ हम मूर्त अमूर्त पदार्थको रच दे गेमी कहा गुजाइश है ? सच तो यह है कि प्रथम तो ईश्वरका स्वरूप ही ग्रहण करिए। ईश्वरको जगतका कर्ता ममभूता और अपनी कल्याणोंके अनुसार जगतके फन्देमें डालना यह जो कोई भली बात नहीं। कोई एक व्यक्ति अपनेको परिवारका पोषण करने वाला माने तो उनके ही विकल्पों में पड़कर अपना जीवन ममपूत कर देता है फिर जो अपने स्वरूपों दूर हम सकल चराचर जगतका जनक हो वह ईश्वर अपने आपको कितने फन्देमें डाल देने वाला होगा ?

प्रभुकी ज्ञातृत्वस्वरूपसे उपासना न करके कर्तृत्वरूपमें सिद्धिका अभाव भैया ! ईश्वरका स्वरूप तो उपासनीय है, वह भूमे बनाना है इस डरसे कोई ईश्वरकी उपासना करे तो उसने ईश्वरके मही स्वरूपको नहीं पहचाना जैसे कोई पुरुष अपने स्वार्थके कारण कि कहीं भूमे हानि न पहुँच दे, यों सोचकर किसी धनिक की सेवा करे तो जैसे उसकी सेवा एक भक्ति नहीं कही जा सकती इसी प्रकार ईश्वर गुप्ते कहीं अदभुत योनियोंमें न उत्पन्न करदे अथवा अनिष्ट साधन न जुटावे, हम कारण में ईश्वर की भक्ति करने ऐसा भाव रखकर प्रभुभक्ति करनेमें न तो उन भक्तिमें धर्म कमा पायें, न पुण्यकी प्राप्ति की, न मोक्षका मार्ग निरग्न पाया, और अपने को व्याकुल हो बाया। तो जैसे समाजके प्राणी अपने मुखकी अभिजापा से यह तप रागी हेषी जीवोका कारण ग्रहण करते हैं और अपना जीवन नष्ट कर देते हैं वही प्रकार यहाँ भी लोगोंने एक सगण वस्तु ईश्वरकी कारण मानकर कल्याण करने अपना जीवन तो खोया, यों ममभूता चाहिये। हम तो एक विपुष्ट ज्ञानपुञ्ज

है । केवल ज्ञान ज्ञानरक्तामात्र में ही उद्योगना देने ईश्वरकी तो उससे पुण्य भी होता है, मुक्तिका मार्ग भी मिलना है, स्थानुभूतिकी दशा बनती है और कलाण भी हाता है पर कर्त्तव्य समझनेपर इस जीवके हाथ कुछ भी नहीं आता । इसमें वह हमें बनाता है हमारे पाप पुण्य रचता है उनका फल देता है दण्ड मुक्तिमें कुछ भी मिद्धि नहीं है ।

**लोककी पदार्थममत्रावृता** - यह समस्त जगत् ६ प्रकारके द्रव्योंका समूह है, जीव पुद्गल धर्म, अणु, प्राकृत और कान । इनमें जीव जातिमें अनन्त जीव हैं, जिनका कोई अन्त हुआ नहीं सकता । इन अक्षयानन्त जीवोंमें अनन्त जीव मुक्त हो गये हैं फिर भी ममारी अक्षयानन्त हैं और पुद्गल, द्रव्य उन जीव द्रव्योंसे भी अनन्त गुरो हैं । एक जीवपदार्थके साथ जैसे यहाँ ममानमें किसी को भी ले लो एक गुदके जीवको लेना । हमारे साथ अनन्त तो शरीरके परमाणु बँधे हैं । जो शरीर यह दिख रहा है यह एव पदार्थ नहीं है किन्तु अनन्त परमाणुओंका पिण्ड है । तो मेरे एक जीवके साथ अनन्त तो शरीर वर्णणाके परमाणु लगे हुए हैं और जिनने परमाणु शरीरके हैं उससे अनन्त गुरो परमाणु पारगुण शरीरमें हैं । जो कर्म मेरे साथ बँधे हुए हैं वे कर्म परमाणु कितने हैं ? मैं तो एक तो मेरेमें अनन्त हैं शरीरपरमाणु शरीर से अनन्तगुरो तँजम परमाणु और तँजससे अनन्तगुरो कर्मपरमाणु बँधे हैं तो एक जीव के साथ जब इतने परमाणु बँधे हैं और ससारमें है अक्षयानन्त जीव, तब समझो परमाणु जगतमें कितने हैं ? धन द्रव्य एक है जो समस्त लोकमें व्यापकर रहता है अणुमें द्रव्य भी एक है, आकाश द्रव्य भी एक है, आकाशमें जो दो भेद किये जाते हैं लोकाकाश और अलोकाकाश ये उच्चारसे हैं अपेक्षासे हैं । एक अक्षय आकाशमें जितने आकाशमें छोटे द्रव्य हैं उतनेका तो नाम रखा लोकाकाश । तो आकाश तिरिक्त अन्य द्रव्योंके सम्बन्धसे लोकाकाश पडा कहीं आकाशमें अनेक भेद नहीं हैं कि आकाश का इतना हिस्सा स्वरूपात लोकाकाश कहलायेगा और बाकीका हिस्सा अलोकाकाश होगा पर जिनने हिस्सेमें छोटे द्रव्य हैं वह है लोकाकाश और उससे परे है अलोकाकाश । कालद्रव्य असत्वाते हैं ।

**कालद्रव्यका विवरण व परिणमनहेतुत्व**—लोकाकाशमें असत्वाते प्रदेश हैं । एक प्रदेश उसने हिस्सेका नाम है जिननेमें एक परमाणु रह सकता है । एक सूर्यसे कही जरासा गड्ढा कर दिया जाय तो वह किननीसी जगह है ? उसमें असत्वात प्रदेश हैं । उनमेंसे एक प्रदेशकी बात लो । तो लोकाकाशके ऐसे ऐसे असत्वात प्रदेश हैं । उनमें एक एक प्रदेशपर एक एक कालद्रव्य ठहरा हुआ है । तो कालद्रव्य भी असत्वाते हैं । जिन कालद्रव्यपर जो पदार्थ उपस्थित है, वह कालद्रव्य उन पदार्थोंके परिणमन निमित्त है । उस कालद्रव्यके सम्बन्धमें पदार्थके परिणमनके निमित्तत्वमें केवल एक ही शङ्का हो सकती है कि अलोकाकाशमें तो कालद्रव्य है नहीं, फिर अलोकाकाश



अन्य पदार्थोंमें नहीं पहुँच सकती । उनकी लीला अनंत ज्ञान द्वारा समग्र श्रेयोको जानता है, उनकी लीला अपने सहज अनन्त परिणामनमें परिणामते रहता है समस्त दुःखोंसे निवृत्त होकर विगुह आनन्दमें तृप्त बने रहना है यही उनका करना व भोगना है । प्रभुको यदि इस स्वरूपमें निरखा जाय तो यही है प्रभुकी वास्तविक भक्ति । और इस स्वरूपको न निरखकर यह सबको मुख दुःख देता है, जन्म देता है, जीवोंका पालन करता है, पुण्य पाप कराता है फिर उनका फल देता है इस रूपमें प्रभुको मानकर यदि उनकी उपासना की जाय तो इसमें निर्विकल्प समाधिका अवसर तो असम्भव ही है ।

समर्थ करुणावानके दुःखपाघनोत्पादकत्वकी अयुक्तता शकाकार यह कहता है कि प्रभुमें सर्व सामर्थ्य है और अपनी सामर्थ्यके कारण करुणावश जगतके जीवोंकी रचना करता है और उन जीवोंके ग्रहणके अनुसार भाग्यके अनुसार उनको सुख दुःख रूप फल देगा है । तो कर्मोंको भाग्यको यह ईश्वर रचना है और फल भाग्यको यह ईश्वर नष्ट कर देता है । कर्मफल मिलता है इसका अर्थ है कि भाग्य नष्ट हो रहा है । क्योंकि भाग्यके निकले बिना जीवको फल नहीं प्राप्त हो सकता जा क्षण भाग्यके निकलनेका है वही क्षण उस भाग्यके फल पानेका है । इसीको उदय कहते हैं और उदयका भी नाम निर्जरा है । निजरा दो तरह की होती है । एक तो कर्म फल न दे सकें उससे पहिले ही उन कर्मोंको भुझा देना यह है एक निर्जरा । यह तो कामकी निर्जरा है, मोक्षमार्गमें ले जाने वाली है । और दूसरी निजरा है कर्मोंके भुझनेका नाम । तो सब जीवोंके कर्म भुझा करते हैं, टोटा यह है कि जितने कर्म भुझते हैं उतने नये और बाँध लिये जाते हैं । जहाँ सम्यग्दृष्टि पुरुषोपाय बताया है कि उनका फलोपयोग द्रव्य निर्जराके लिये है । तो उस सम्बन्धमें यह शकाकी जा सकती है कि सम्यग्दृष्टि भी हो लेकिन जब वह विषयोमें लग रहा है फलको भोग रहा है तो द्रव्य निर्जरा कहाँ ? वहा द्रव्य निर्जराका मुख्य अर्थ यह है कि वह सम्यग्दृष्टि पुरुष विषयो में प्रवृत्ति तो कर रहा है, पर वस्तुस्वरूपका सम्यग्ज्ञान होनेमें सम्बेग और ज्ञानकी शक्ति होनेसे वह नवीन कर्मोंको नहीं बाँध रहा है । तब जो कर्म फलमें आये हैं वे भुझ ही तो रहे हैं । मिथ्यादृष्टिके भी विशाकसमय भुझते हैं । उदयके मायने भुझना, सम्यग्दृष्टिके भी भुझ रहे हैं, पर सम्यग्दृष्टिमें खामियत यह है कि वह वैसे नवीन कर्म नहीं बाँध पाता इसलिये भुझने भुझनेका काम दिखता है बाधनेका नहीं । इसीके मायने है भुझना, निर्जरा होना । तो शकाकारने यहा यह है कि कर्मोंको फल देना यह जीवके लाभके लिए है । तो ईश्वर करुणावश ही जीवोंको सुख दुःख देगा है । दुःख देनेमें भी वह ईश्वर करुणा कर रहा है । अगर फल न देगा तो कर्म हयारे बँधे रहेंगे । हमे कर्मोंसे छुटा दे इसलिये दुःख देता है पर ईश्वर तो सर्वप्रथम बताया गया है । तो वह अपनी सामर्थ्यका उपयोग यों क्यों नहीं करता कि किसी भी जीवसे पाप न बाँधे और न उसका फल दिलाये । सबको सुखमें ही रखे, पर ऐसा

\_\_\_\_\_

✓

के हितके हकमे है। भक्त भी ससारमे रहते रहेंगे ऐसे कर्तृत्वकी श्रद्धा रखकर श्री ईश्वर भी अपनेको फंदेमे डाल लेता है। तो इसमे उा ईश्वरने करुणा क्या की ? कोई प्रभु जगतके जीवोको रचे और अपनेको एक पंचेडेमें डाले इसमें न तो प्रभुने अपनेपर दया की और न जीवोपर।

प्राणियोका अदृष्ट सापेक्ष व्यापार—यदि शङ्काकार यह कहे कि ईश्वर की जो जीवोके प्रति प्रवृत्ति है वह उनका अपवर्ग दिलानेके लिए है। इन जीवोका मोक्ष हो जाय, कर्मोंमे ये छूट जायें इनलिये यह कर्मोंका फल दिलाया करता है। तो समाधान यह है कि उस प्रभुको यदि इतनी बड़ी करुणा है कि इन जीवोको अवर्ग प्राप्त हो अर्थात् जहाँ धर्म, अर्थ, काम ये तीन वर्ग नहीं रहते ऐसी अव था प्राप्त हो, मुक्ति प्राप्त हो ऐसी करुणा है तो फिर वह नवीन कर्मोंका सचय ही क्यों करता है ? चलो पहिले बँधे हुए कर्म हैं उनका फल दे दे, उनमे मुक्त करादे, पर नवीन कर्म क्यों बँधाता है ? इससे करुणावश जीव लोककी सृष्टि करे ईश्वर, यह बात युक्ति-रहित नहीं है। और फिर जब सृष्टिके सम्पन्नमे वितर्क किया गया और वहाँ शङ्का-कारको यह मानना पडा कि ईश्वर स्वय ही जीवोको अपनी मर्जीसे सुख दुःख दिया करता है। जब अदृष्टका सहयोग लेकर प्रभु सुख दुःखके उत्पन्न करने वाले शरीरोंका निर्माण करता है यह माना है तो हमसे अच्छा तो यह है, वह मानना ठीक है कि कर्मफलको भोगने वाले पुरुष ही अदृष्टकी अपेक्षा रखकर शरीरको उत्पन्न करते हैं और शरीरको विनष्ट करते हैं। अदृष्टकी अपेक्षा लेकर अर्थात् कर्मोंका सहयोग लेकर ईश्वर जीवको सुख दुःख दे, ऐसा माननेपर सीधा यह मानना ठीक है कि उन कर्मके अनुसार यह जीव उस सुख दुःखके फलको भोग लेता है। फिर एक अदृष्ट ईश्वरकी कहना करनेसे क्या फायदा ? ऐसा ईश्वर कि जो जीव लोकका कार्य करे और अपने आपको स्वरूपसे हटाकर इच्छा करे, प्रयत्नमे चित्तमे लगा दे ऐसे ईश्वरकी कहना करना अयुक्त है क्योंकि यही सब जीवोमे देखा जा रहा है कि जीव जो जो भी व्यापार करता है, जीवोको जो जो फलकी प्राप्ति होती है उसमें उनके अदृष्टका व्यापार है अर्थात् कर्मानुसार ये जीव सुख दुःख भोगा करते हैं। देखलो जितने जितने भी उपभोग हैं, जो जो भी जीवका कार्य सुख अथवा दुःख है वे सब अदृष्टपूर्वक होने हैं।

मसारी जीवलोककी मायारूपता श्रेया ! कर्म, शरीर और जीव ही सब का गिण्ड है यह सब जीव लोक, जिनसे हम आप लोग बोलते हैं, व्यवहार करने हैं, जिनके बीच बैठकर हम अपना पोजीशन मानते हैं, सम्मान अमान समझते हैं, अपने विचारोंमे डालते हैं, ये सब मायारूप है, इन्द्रजाल है, रज्ज्मे देगे हुए पदार्थों की तरह असत्य हैं ये सब जीवलोक हैं जिनको यह मनुष्य ऐसा दुःख अथवा पाप भी इनमें पोजीशन बनानेकी चुन बनाकर इस दुर्लभ नर जीवनकी गो रहे हैं। जगत्में जगतमें अनन्तानन्त जीव हैं उन अनन्तानन्त जीवोंमें से १००-१० जीव ही हम





यह स्थिति पत होगी। तो इन माया-तोमनेको उनभाना और किसी पदार्थों से मे। कुछ सुधार विगत जाना है इस अज्ञानमें न उनभाना और पाने एक वन्धन-व्यथा निरावना यह मन्तव्य-व मन्त्र उपाधियोंमें फिरोला है हम भोवनामें तो कल्याण नहीं है यह मुक्त पुन दुःख दता है इसलिये हमकी उपपत्तिना करने तो हम सुखी रह सकते हैं इन भावनामें कल्याण नहीं है।

कर्तृत्वके पदार्थ निष्पादना महत्त्व—कर्तृत्वका निर्गुण नामान्वयता ऐसा लगता है कि जैसे और वस्तुका निर्णय किया ऐसे ही इसका निर्णय है, लेकिन यह एक सामान्य निर्णय नहीं है। आत्महित-हकम कर्तृत्वका, मही निर्णय कर लेना बहुत महत्वपूर्ण निर्णय है। जैसे कि मन्त्रोंके बारेमें माग कह देते हैं कि जाना तो ए-ही भगवानके ध्यानपर है चार इस रास्तेमें जावें च-हे उस रास्तेमें। व सो रास्ते हैं। फिरने मन्त्र-उप-ही रास्ते हैं। किसी भी रास्तेसे प्रभुके निकट पहुंच जायगे। लेकिन प्रभुके निकट पहुँचनेके लिए रास्ता एक ही है और वह रास्ता है अपने आत्मा का। चूँकि अपने आपमें ही अपना अनुभवना चला करता है तो प्रभुके निकट पहुँचना अपना प्रभु जाना यह सब अपने अनुभवपर निर्भर है, अपने प्रारम्भ भी अपने ही अनुभवमें शुरू होना है। तो अपने आत्माके स्वभावका निर्णय करना और जैसा वास्तविक परकी अपेक्षा रहित अपने ही स्वभावके कारण अपने आपका जो स्वरूप मिले उसमें मग्न होना वन यही प्रभुका माग है। यह ध्यान सब जहाँ मिले, जिस मन्त्रमें मिले, जिस उपाधमें मिले वह उपाध है। इसी प्रकार कोई कह बैठे मन्त्र-वा भावित कि ये तो बातें हैं, निर्णय हैं लोकका कर्ता ईश्वरको मान लिया तो क्या, न मान लिया तो क्या? ये तो स्वयं ऊपर बातें हैं। लेकिन ऊपर बातें नहीं हैं। कर्तृत्वका सही निर्णय हुये बिना आत्माके विस्तर दूर नहीं हो सकने। विकल तो मारे करनेके विकल-के पाग जीवन दूधर हुआ जा रहा है। जब उन्हे ये सब अनुभव करना है इन प्रकाशका भाव था, बड़े हुये सब करनेका विषय बदल गया, हब हुये, कुछ पर भी नहीं सकते लेकिन करनेक विकल-कोफा ताता जवानोंम भी अधिक लग उठा है। तो करनेके विकल-ने तो सारी दुनिया परेशान है और उठ हा क नेके निरुपको ठग एक माधारण वान नममें ता हमने अपने हितके लिये फिर कदम हा क्या उठ दा ?

कर्तृत्वके सम्बन्धमें वस्तुस्थिति—वस्तुस्थिति तो यह है कि जगतम अप्रत पदार्थ है वे सब पदार्थ अपने ही अस्तित्वके कारण निरन्तर परिवर्तनमें रहने अधिकार रखते हैं। परिवर्तनमें बिना कोई पदार्थ रह ही नहीं सकते, उसका अस्तित्व ही सम्भव नहीं। तो हैं और परिवर्तनमें रहने हैं। जब यह स्वभाव प्रत्येक पदार्थमें पड़ा हुआ है ता वे परिवर्तनमें हैं और जैसा निमित्त सन्निधान पाया, जैसी उनकी योग्यता हुई, वैसा परिवर्तन हो गया। इस जीव लोकका कर्ता, इस समस्त विश्वका कर्ता किसी एक ईश्वरको भी मान लिया जाय तो भी उपादान निमित्त ही बावलो

मना नहीं किया जा सकता । जो परिणाम रहे है, जो बन रहे हैं वे तो उपादान हैं निमित्त आपका ईश्वर हुआ । उपादान निमित्त की वान तो वहाँ भी नहीं टाली जा सकती । अब विवाद केवल इसमें है कि इन पदार्थोंके परिणामनका निमित्त कौन हो सकता है ? क्या क्या हो सकता है ? यह बात युक्तियोंसे समझ लीजिये । कोई एक चेतन इस समस्त लोकका कर्ता होता तो व्यवस्था न बन सकती थी । करणावश भी न कर सका यह, क्योंकि उसमें यह प्रश्न उत्पन्न हुआ कि किसी जीवको दुख देना किसी जीवको सुख देना यह करणावानका कहाँ तक न्याय है ?

प्रभुमें सेवाभेदानुसार फल देनेकी श्रयुक्ति यहा शङ्काकार कह रहा है कि जैसे कोई मालिक सेवाके भावके अनुसार सेवकोको फल दिया करता है, कोई सेवक विपरीत चलता, काम न करता अथवा वह कर्तव्यनिष्ठ नहीं है उसे वह मालिक फल नहीं देता अथवा कम देता, अथवा कभी दण्ड भी देता, और कोई सेवक कर्तव्य-निष्ठ है, हृदयसे सेवा करता है तो उसे वह फल देता है । तो जैसे इस लोकके मालिक लोग सेवा भेदके अनुसार सेवकोको फल दिया करते हैं और देते हैं समर्थ हैं जो समर्थ होगा वही तो सेवकोको उनकी मेदानुसार फल दे सकता है असमर्थ तो नहीं दे सकता तो ईश्वर भी समर्थ है, वह कर्णोंकी अपक्षासे जिसका जैमा अदृष्ट है जिसने जैमा परिणाम किया उसके अनुसार वह फल दिया करना है, दूसरा और कौन फल देगा ? शकाकारका कथन भी यह केवल एक मनोरथमात्र है । जैसे जोई पुरुष चलते फिरते कोई भी मनसे विचार करे, कुछ भी पुल बाँधे तो वह उसका मनोरथमात्र है, इसी प्रकार यह भी अपना पुल बाधना है । देखिये जैसे यहाके मालिक लोग सेवकोको फल देते हैं तो वे सेवके आधीन फल देते हैं ना, उन मालिकोंमें रागद्वेषादिकका सम्बन्ध है तभी यह बात बन सकी कि अमुक सेवकको दण्ड देना है और अमुक सेवक को फल देना है । तथा यहाके मालिकोंमें निर्दयता भी बसी हुई है जिससे वे सेवा भेदका नजर डालते हैं और सेवकोपर कृपा करते हैं और जो सेवामें कमी रखे उस पर वे कृपा नहीं रखते । तीसरी बात - इन मालिकोंमें सेवाकी आधीनता आ गयी । मालिक लोग ऐसे आधीन हो गये कि सेवकोके बिना मालिकोंका काम नहीं चलता । तो जैसे मालिकोंमें ये तीन मलीनतायें आ गयी इसी प्रकारसे ईश्वरमें भी ये तीन मलीनतायें आ गयी । क्या कोई ईश्वर दुनियाके लोगोंमें ऐसी छटनी करता है कि मैं इसे दुख दू यह ठीक है, यह गैर ठीक है ? इसमें र गका सम्बन्ध आया कि नहीं ? जो भक्त लोग हैं उनके प्रति तो राग जगा और जो विपरीत जन हैं उनके द्वेष जगा । जिनके प्रति राग जगा उनको फल देनेका भाव जगता और जिनमें द्वेष जगा उनको दण्ड देनेका भाव बनता तो वहाँ रागद्वेष क्षोभ हुआ ना । क्योंकि जो वीतराग हो, जो प्रभु यथार्थ कृपावान हो, जो पुरुष सेवाके आधीन न हो उस पुरुषसे यह बात नहीं बन सकती कि किसीको वह दण्ड दे और किसीको फल दे । इस कारण यह भी युक्त नहीं है कि सेवाभावके भेदानुसार फल दिया करें ।

एक चेन्नसे नियन्त्रित होकर प्राणिमोके कार्य करनेको अ

अथ यहा शकाला एक शका और रख रहा है कि जैसे कोई एक महान वाना है तो उसमे जितने कारीगर लोग लगने हैं उन मध्ये एक कारीगर मुख्य होता है और वह कारीगर सूत लगाता है । जो मुख्य हो, प्रसिद्ध हो अथवा कुशल हो वही पुरुष एक योजना बनाता है भाग तीन करना सुन लगाना, उनको सनन देना प्रभु की आज्ञाओं, इन सब आदेशोंका अधिकारी जो हो उसे कहते हैं सूत्रधार । तो जैसे एक महल बननेमें अनेक कारीगर काम करने हैं मगर वे सब कारीगर एक सूत्रधारके द्वारा नियमित रहते हैं । जो नियम बनाये जो सकेत करे उनके अनुसार कारीगर काम करते हैं । इसी प्रकार इस जगतमें यद्यपि कार्य सभी चाल कर रहे हैं जन्मका, राक, हल, दुध भागतेका, प्रभु अधुन भाव करनेका सभी प्रकारका काम यद्यपि कर रहे हैं एही, किन्तु वे एक ईश्वरके द्वारा नियमित होकर चल रहे हैं । जैसा उस प्रभुका नियम बना बैसा यहा यह जं बलाक कार्य करता है । यह कथन भी सम चीन नहीं है क्योंकि ऐसा कोई नियम नहीं है कि मारे कार्य एकके द्वारा ही किये जायें । यह भी नियम नहीं है किसी एकके द्वारा कई कार्य किया जाय । अनेक तरहसे कार्योंका करना पाया जाता है । देखो कहीं तो एक ही पुरुष एक कार्यका करने वाला देखा गया । जैसे जुलाहेने कपडा बनाया, तो काम एक है करने वाला भी एक है, और कहीं देखा जाता है कि कोई एक पुरुष अनेक कार्योंको कर देने वाला बन जाता है । जैसे एक कुम्हार घड़ा, सकोरा, मटका, लपरियाँ आदि अनेक चीजें बनाता है, और कहीं देखा जाता कि अनेक जाग करने वाले हैं, सभी लोग आन जुदे जुदे काम कर रहे हैं कहीं देखा जाता कि अनेक लोग मिलकर भी एक कार्य तो करते हैं । जैसे पानती ( डोन ) अथवा मृगत पुरुषकी अर्धों आदि ले जाना । अतः पुरुष की अर्धों चार आदमी उठाते हैं, अगर एक तरफका एक आदमी उसे न उठ वे तो वह अर्धों न लेजायें जा सकेंगी । तो कहीं अनेक लोग मिलकर एक कार्य करते हैं । तो यह नियम न स्थाति एक कोई अनेक कार्योंको करे । फिर दूसरी बात यह है कि जो यह कहते हैं कि एक ईश्वरके द्वारा नियमित होकर ये पुरुष सब अपना कार्य कर रहे हैं—जैसे कि एक सूत्रधारके द्वारा नियमित होकर अनेक कारीगर महल बनानेका काम कर रहे हैं तो वहाँ भी बात ऐसी नहीं है, वे जितने कारीगर हैं वैसे ही जो एक महल कार्यको बना रहे हैं तो एक सूत्रधारके द्वारा नियमित होकर बना रहे यह बात नहीं किन्तु जितने कारीगर हैं सबका भाव एक समान है, उस समय कि सभी लोगोको मिलकर एक ऐसा महल बनाना है । तो एक सूत्रधारने दिशा बतायी, किन्तु जितने कारीगर हैं वे सब अपने-अपने जुदे-जुदे भाव लिए हुए हैं । वे सब अपने-अपने अभिप्रायके अनुसार किसी दूसरेसे नियमित न बनकर खुदकी सबकी मर्जी एक समान थी इसलिये उन मध्ये यह बात मान ली । तो एक सूत्रधारके द्वारा वस्तुतः नियमित है वे और उन सबका माना जुदा-जुदा अभिप्राय है और वे अपने ज्ञान,



प्रकरण यहाँ केवल यह है कि इन समस्त पदार्थोंका करने वाला कोई एक प्रभु है अथवा नहीं है। ये सभी पदार्थ उपादान निमित्तको योग्यतासे सब अपनेमें अपना कार्य करते जा रह हैं। यदि कोई एक प्रभु मानो कर रहा है तो उसमें विपश्चिता कैसे आ सकती है ? प्रभु तो एक स्वभावो है वह किसीको नुब दे, किसीको दुःख दे, किसी को फल दे किसीको दण्ड दे ऐसा कार्य वह कहाँ कर सकता है। और, फिर वह प्रभु यदि हमारे भाग्यके अनुसार फल देना है तब तो फिर हम ईश्वरके बड़े काम आये। उसे तो हमारा बहुत बड़ा उपकार मानना चाहिये, क्योंकि वह ईश्वर कहिले हमारे अदृष्ट अर्थात् भाग्यकी अपेक्षा करता है तब वह हमें फल देनेमें मर्त्य होता है। तो अब वह हमें फल देनेमें समर्थ होता है। तो अब यह बतलावो कि इस अदृष्टका उम ईश्वरके साथ कुछ सम्बन्ध है कि नहीं ? यदि कहो कि सम्बन्ध नहीं है भेद है तो फिर कार्य क्या करेगा ? यदि कहो कि सम्बन्ध है तो उस भाग्यसे ईश्वरका सम्बन्ध जुड़ा है इसमें कारण क्या है। किस सम्बन्धमें जुड़ा है ? अन्य सम्बन्ध मानोगे तो अनवस्था आ गया। यदि कहो कि सम्बन्धकी बात क्या करते हो ? अरे वह महेश्वर हमारे भाग्यमें एकमेक मिलकर एक कार्य कर रहा है। सब जीवोंके भाग्यसे मिलकर प्रभु कार्य कर पाता है तो जब एकमेक हो गया हमारे भाग्यसे अभेद हो गया तो इसका अर्थ यह हुआ कि अदृष्ट किया गया याने ईश्वरको ही कर डाला। अभेदमें एक चीज रहती है। अदृष्ट किया इसका अर्थ है ईश्वर किया गया।

एक प्रभु और अदृष्ट दोनोंके द्वारा भी मिल जुलकर विश्व सृष्टिकी असंगतता—इस प्रसंगमें अब साकार यह कह रहा है कि भाई अदृष्टके द्वारा ईश्वर का कुछ नहीं किया जा रहा है किन्तु अदृष्ट और ईश्वर ये दोनों मिल जुल करके कार्य किया करते हैं। एकमेक तो नहीं है ईश्वर और अदृष्ट। जैसे किसी कार्य को दो आदमी मिलकर करते हैं तो यहाँ इस ससारके इन नटखटोंसे प्राणियोंका कार्य भाग्य और ईश्वर ये दोनों मिलकर करते हैं। क्योंकि एक कार्य करनेका लक्षण ही यह है कि एक कार्य किया जाता तो मिल जुल करके सहकारी बन करके किया जाता है। तो वह ईश्वर इस भाग्यसे मिल जुल करके कार्य करता है। यह भी बात उक्त नहीं है क्योंकि ईश्वरमें कार्य उत्पन्न करनेका स्वभाव है ना। करनेका स्वभाव नहीं है तो फिर बात ही क्या ? स्वभाव तो तुम्हें मानना ही होगा। ईश्वरमें जो कार्य उत्पन्न करनेका स्वभाव है वह मान लिया। इस प्रसङ्गमें सहकारी कारणोंकी अपेक्षा रखकर लेपित यह तो बतलाओ कि प्रभुमें कार्योंको उत्पन्न करनेका जो स्वभाव है वह भाग्य स्वभाव इन साधनोंके मिलनेके पहिले भी है कि नहीं ? यदि कहो कि पहिले है तो अवश्य कालमें जितने कार्य होनेको हैं वे सब एक साथ पहिले ही हो जाने चाहियें। क्योंकि ऐसा नियम है कि जो पदार्थ जिस समय जिसकी उत्पत्ति करनेमें समर्थ है वह पदार्थ उस समय उसे उत्पन्न करता ही है। जैसे खेतमें पड़ा हुआ बीज अन्तिम अवस्थाको प्राप्त होकर शकुर उदात्त कर देता है क्योंकि उस समय उस बीजमें शकुर

उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य है। अब महेश्वरमें जो कि एक स्वभावी है इन पदार्थोंको उत्पन्न करनेका सामर्थ्य स्वभाव सहकारी कारणोंके मिलनेके पहिले भी मान लिया तो आगेके मारे कार्य तुरन्त ही जाने चाहियें। यदि उ। सबको नहीं पैदा कर सकने हैं उस समय तो इसका अर्थ यह है कि प्रभुमें उन कार्योंको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य नहीं है क्योंकि जो चीज जिस समय जिसको उत्पन्न न कर सके उस समय उस चीजमें उसको उत्पन्न करनेका सामर्थ्य स्वभाव नहीं है। जैसे रकियोमें भरा हुआ अनाज जहा हवा जरा भी प्रवेश न कर सके उस बीजमें अकुर उत्पन्न कर सकनेका सामर्थ्य नहीं है। तो जब महेश्वरने उत्तरकालमें होने वाल समस्त कार्योंका अभी नहीं कर पाया तो इसका अर्थ यह है कि उसमें उनको उत्पन्न करनेका सामर्थ्य स्वभाव भी नहीं है।

सामर्थ्यस्वभाव और परापेक्षा दोनोंका परस्पर विरोध—यदि कहो कि नहीं—ममत्त कार्योंको उत्पन्न करनेमें सामर्थ्यका स्वभाव तो है प्रभुमें, पर सहकारी कारण न होनेसे उन्हें उत्पन्न नहीं कर सकता। जब सहकारी कारण जुट जाते हैं तो सामर्थ्यवान प्रभुमें उन ममस्त कार्योंको कर डालता है। यह भी केवल बात है। इसका केवल अर्थ यह हुआ कि प्रभुमें सामर्थ्यका स्वभाव नहीं है। यदि सामर्थ्य स्वभाव होता तो किसी भी पर वस्तुकी वह अपेक्षा न रखना। सामर्थ्य स्वभाव हो और हमारा अपेक्षा रखे यह तो विरुद्ध बात है। जैसे अत्यन्त बृद्ध पुरुष जो स्वयं खड़ा हो सके उसे दूसरा आदमी हाथ पकड़कर खड़ा करता है तो यही कहेंगे ना कि इस बृद्धमें खड़ा होनेकी सामर्थ्य अब नहीं है तभी तो दूसरेका सहयोग पाकर खड़ा हो रहा है। जवान लोग ये खूब दौड़ने वाले लोग इनमें राड़ा होनेका सामर्थ्य स्वभाव है तो क्या ये कभी अपेक्षा भी करते हैं कि मुझे कोई हाथ पकड़कर उठायेगा तो उठ सकते हैं तो सामर्थ्यका स्वभाव हो और दूसरे की अपेक्षा रखे ये दोनों बातें परस्पर विरोधी हैं किन्तु जहां सामर्थ्य स्वभाव होता है वह रूप अनावेग होता है अर्थात् उसमें किसी दूसरेके आरोपणकी आवश्यकता नहीं होती। और वह अप्रमेय अतिशय वाला होता है अर्थात् उसमें स्वयं ऐसा अतिशय है कि उस अतिशयको अन्य कोई दूसरे पदार्थका समूचा अथवा अभाव हटा नहीं सकते। तो यह बात सिद्ध नहीं हो सकती है कि हमें सुख दुःख देने वाला कोई ईश्वर है हम लोगोंकी सत्ता नगण्य जैसी है, हम लोग कुछ भी करनेमें समर्थ नहीं हैं हमारा करने वाला प्रभु है। हम सब पदार्थ हैं, परिणामने का स्वभाव रखते हैं सो जब जैसा निमित्त योग प्राप्त होता है वैसा हम परिणाम जाया करते हैं। इस समस्त विश्वका या हम सब लोगोंका रचने वाला कोई प्रभु नहीं है। प्रभु तो अन्त ज्ञानानन्दमय है तो वह ज्ञानके द्वारा सबको एक साथ जानता रहता है और अपने प्रानन्दके तृप्त रहा करता है। एसी अवस्था प्राप्त करने लिये ही शायजब प्रभुकी आराधना करते हैं और प्रभुका व्यक्तस्वरूप अपने स्वभाव के तत्त्व है अतएव स्वभावकी उपासना किया करते हैं।

कर्तृत्ववादके प्रमाण का उद्भव ईश्वर वर्तमानवादी वान द्विज जनेका इस प्रकारसे मूल प्रकरणमें पूरा प्रमाण था कि पाशुपत, स्वप्न वगैरे घाले इस ग्रन्थमें प्रवेश न मानकरा "अथ कर्ता जा रहा था । मन्त्र नागा" विशेषके कारण जब मन्त्र प्राध्याय हो रहा जाते हैं तो प्रत्यक्ष ज्ञान प्रगट होता है । और, वह निरावरण ज्ञान मन्त्रादिध्वका धारण करने वाला होता है । इन प्रमाणों पर ध्यान करने से ही कि आचार्य का विचार करने से स्वप्न, प्रगट होता है यह बात ठीक नहीं है क्योंकि एक मन्त्र किंवा जनादिमुक्त ईश्वर ऐसा है जिसके आचार्य कर्म प्रमादिक कभी लगे ही न थे और वह जनादिने समझ है । यहाँ निरवरोधनाम सवजना हाता है इससे विशेषमें जनादि निरावरण जिसके साथ कभी मन लगे ही न थे ऐसे एक ईश्वरकी सिद्धि करनेकी ठाणी है, और तब जग ईश्वरकी विशेषता बतानेके लिये यह कर्तृत्ववाद उठा । प्रमाणों कर्तृत्ववाद उठानेका कोई प्रकरण न था । प्रकरण था वह कि प्रत्यक्ष ज्ञान होता है मन्त्रादि ज्ञान, और वह पादरणके दूर होनेसे होता है । आचार्यका आदिक अष्ट कर्मोंसे ये नगरी जीव आहत हैं । उनमेंसे ज्ञानावरण कर्म जीवोंके ज्ञानको ढाकता है । उनका अभाव होनेसे ज्ञान पूर्ण प्रगट होता है, इस बातका विरोध किया गया है कि सर्वज्ञता आवरणके दूर होनेसे प्रगट नहीं होती किन्तु सर्वज्ञता तो केवल एक ही ईश्वरमें है और जनादि मुक्त है, यह बात जनाकार ने रखी थी वैसे तो जनाकारके मन्त्रमध्यमें जो आवरणसे मुक्त होंगे, हुए हैं, ऐसे मुक्त आत्मा है, परन्तु वे सवज नहीं है । उनके तो ज्ञानगुणका अभाव हुआ है तब मुक्त हुए हैं । तो ऐसे एक ईश्वरकी सिद्धिमें कर्तृत्ववाद चला ।

सहकारी कारणोंकी भी ईशकृत माननेपर आपत्ति—इस प्रकरणमें यह कहा जा रहा था कि महेश्वर सदाशिव समस्त विश्वकी रचना करता है, पर अनेक कोषोंसे वचनके लिये कहा गया था कि अनेक सहकारी कारणोंकी अपेक्षा लेकर रचना करता है पर प्राणियोंके अदृष्टकी सहकारितासे उनकी रचना करता है । तो पूछा जा रहा है अब कि वह सहकारी कारण क्या ईश्वरके अधीन उत्पत्ति वाला है या नहीं ? अर्थात् उन सहकारी कारणोंकी उत्पत्ति ईश्वरके अधीन है अथवा नहीं, जिन भाग्य आदिक कारणोंकी सहायता देकर यह ईश्वर जीव लोककी रचना करता है । अदृष्ट आदिक सहकारी कारणोंकी उत्पत्ति यदि ईश्वरके अधीन है । तब कि एक समयमें एक ही वारमें सारे सहकारी कारणोंको क्यों वही उत्पन्न कर देता ? जब उनके ही अधीन है कि सहकारी कारण भी रचे और मुख्य काम भी रचे तो सब कुछ एक ही समयमें क्यों नहीं रच डालता । जिसमें सर्व प्रकारकी सामर्थ्य होती है वह कार्यको एकदम एक साथ करना चाहता है । यदि कहो कि उन सहकारी कारणोंकी रचना तो ईश्वरके अधीन है, पर सहकारी कारण भी काम दे जायें इसलिये दूसरा सहकारी चाहिये । तो इस तरह तो उसके लिये तीसरा और उसके बिना चौथा सहकारी कारण चाहिये, उसकी अनवस्था होगी । और ईश्वर फिर सबके कारण, कारण

के कारण इनकी रचनामें ही लगा रहेगा, मुख्य जो प्रकृत काम है उसको करेगा ही कब ?

सहकारी कारणोंको परम्परोद्भूत माननेपर पक्षमें बाधा यदि कहो कि जैसे बीज और अकुर इन दोनोंकी परम्परा चलती है। बीजमें अकुर होते अकुरसे बीज होते, तो जैसे पूर्व कारणसे उत्तर कारण बन जाते हैं इसी प्रकार इन सहकारी कारणोंमें भी पूर्व कारणसे उत्तर सहकारी कारण बन जाते हैं इसमें अनव था दोषके लिए नहीं है किन्तु यह तो परम्परा है। आचार्यदेव समाधानमें कहते हैं—तब फिर एक सुप्रकृति ईश्वर मनुष्यकी क्या आवश्यकता रही ? प्रत्येक पदार्थ अपने पूर्व कारणसे अपनी उत्तर पर्यायमें विकसित हो जाता है और यह परम्परा अनादिकालसे चली आ रही है। यहाँ किसीको इस अटकावमें रखनेकी क्या जरूरत है ? यदि यह कहो कि उन सहकारी कारणोंकी उत्पत्ति ईश्वरके आधीन नहीं है, वे मिलते हैं। जब आते हैं तब ईश्वर उन कारणोंकी सहकारिता लेकर प्राणियोंको रचना करता है। तो लो इसीमें तुम्हारा हेतु अनेकान्तिक दोष वाला हो गया कि देखो यह सहकारी कारण है तो कार्य, पर ईश्वरके द्वारा रचा गया नहीं है। तब यह बात तो नहीं रही कि जो कार्य होते हैं वे सब ईश्वरके द्वारा रचे गये होते हैं वे सब ईश्वरके द्वारा रचे गये होते हैं। इन पदार्थोंका रचने वाला कोई एक नहीं है। सभी लोग स्पष्ट आँखों सामने देखते हैं कि पदार्थोंका जिस प्रकार मिलन होता है, संयोग होता है और वहाँ निमित्त नैमित्तिक विधिमें जैसा जो कुछ परिणाम वाला प्रभाव आना होता है होता आ रहा है। निमित्त नैमित्तिक भावकी मही व्यवस्था है। उसमें कोई एक करनेवाला आये यह बात नहीं है। जगतमें अनन्तानन्त पदार्थ हैं, वे सब परिणामशील हैं और अपनी परिणामशीलताके कारण निरन्तर नवीन पर्यायों विकसित होनी हैं और प्राचीन पर्यायोंका विलय होता है, यह बात पदार्थमें स्वयमेव होती आ रही है।

सत्त वचनोंसे कर्तृत्ववादके समर्थनका प्रयास—युक्तियोंसे कर्तृत्व सिद्धि के विवादमें असफल सफलताको सफल करनेके लिये अइ शकाकार कुछ सत्तोंके वचनों का प्रमाण देकर सिद्ध करना चाहता है कि कोई एक चेतन विश्वका करने वाला है। शकाकार कह रहा है कि देखो सत्तोंने भी कर्तृत्वकी सिद्धिके लिये कहा है कि जितने ये महाभूत हैं अर्थात् दिखने वाले भौतिक पदार्थ हैं वे सब काय चेतनके द्वारा अधिष्ठित होकर प्राणियोंके सुख दुःखमें निमित्त होते हैं क्योंकि रूपादिमान होनेसे रूपादिमान जितने पदार्थ होते हैं वे किसी एक चेतनके द्वारा अधिष्ठित होकर सुख दुःख आदिकमें कारण होते हैं। जैसे जुलाहाके तुरी वेम शलाका आदिक कपड़ा बुननेके साधन होते हैं वे उपादिमान है अतएव एक जुलाहा द्वारा अधिष्ठित होकर वे दूसरेके सुख दुःख आदिकमें कारण पड़ते हैं। और भो सुनो—सत्तोंने कहा है कि पृथ्वी आदिक महाभूत अर्थात् दृश्यमान भौतिक पदार्थ किसी एक बुद्धिमान कारणके द्वारा अधि-



ठिठ होकर ही ये अपनी श्रियामे लग पाते हैं । पृथ्वीमे क्रिया क्या है कि अपने आप को अपने आपसे धारण किये रहे । इसी प्रकार आग भी जितने छोटे मोटे पदार्थ हैं उनकी श्रिया तो स्पष्ट दिखती है । वे सब एक दूसरेमे अधिष्ठित होकर ही अपना कार्य कर पा रहे हैं, और भी सतोंकी वाली सुना जितना यह लोक है, शरीर है इन्द्रिय हैं ये सबके सब उपादान, चेतनके द्वारा अधिष्ठित होकर ही अपना कार्य करते हैं क्योंकि ये जितने रूपादिमान पदार्थ हैं रस, रस, स्पर्श, चाल पदार्थ पुद्गल हैं वे सब किसी एक चेतनके द्वारा अधिष्ठित होकर चेतनके द्वारा प्रेरित होकर ही कार्य कर सकते हैं । जैसे ये सूत डोरा आदिक रूपादिमान हैं वो जुलाहा आदिककी प्रेरणा मिलती है तब इससे कपड़ा बनता है । ये सारे पदार्थ चतुर्धा आधारे ग्रहणमे अपने ही वे सब एक ईश्वरके द्वारा रचे गये हैं क्योंकि परमाणुओंसे वे रचे गए हैं, उन सबका आकार बना है । जितने आकार वाले पदार्थ हैं वे बिना बुद्धिमानके द्वारा बनाये गए हुये होते हैं । वो अनेक सतोंके वचन हैं । कैसे न मानना कि इन सारे विश्वका करने वाला कोई एक बुद्धिमान है ।

प्रामाण्यप्रमाधान — अब प्रमाधानमे कहा जा रहा है कि प्रमाण तो दिये गये लेकिन केवल एक ही बात निरखलो कि जैसा रूप, रस, गंध स्पर्शवान पना चेतनाधिष्ठित होकर इन वसूल आदिक पदार्थोंमे है तथा इस प्रकारका रूपादिमान पना पृथ्वी आकाश आदिकमे है, अथवा जैसा अन्तित्यना चेतनाधिष्ठित होकर इन घटपट आदिकमें है क्या ऐसा पृथ्वी आदिकमें है ? अथवा जिन प्रकारसे ये पदार्थ किसी एक कुम्हार जुलाहा आदिक पदार्थोंके द्वारा अधिष्ठित है क्या इसी प्रकारके मशरीर किसी चेतनके द्वारा ये पृथ्वी आदिक रचे गये हैं ? केवल रूप है इतने मांस से इस्सा अविनाभाव नहीं है कि वे किसी चेतनके द्वारा रचे गये हैं क्योंकि ये अपने आप उत्पन्न होने वाले मकुर बरपात हुई कि एक दो दिनमे ही सब जगह कितने अकुर पैदा हो जाते हैं तो क्या वे किसी चेतनके द्वारा रचे गये हैं ? क्या किसी किसानने उन्हें उत्पन्न किया है ? अरे वे स्वय उत्पन्न हो जाते हैं । तो यह कहना दुक्त नहीं कि जितने भी रूपादिमान पदार्थ हैं वे किसी चेतनके द्वारा रचे गये हैं । तथा अगर मान भी ना कि कुम्हार जुलाहा आदिक पुरुष सरीखे ही किसी असर्वशक्त साथ इन कार्योंका अविनाभाव है तो उसमे सबजके साथ इन कार्योंका अविनाभाव है तो उसमे सर्वज्ञ तो सिद्ध नहीं हो सका । ईश तो नहीं हुआ । जिन जिन लोगोंका जो मामर्थ्य क्या उन्होंने उन क्रियाओंको रचा । इससे केवल कथनमानसे घटपट सिद्ध नहीं किया जा सकता । और फिर ईश्वरका बुद्धि तो अन्तित्य है । तो बुद्धिसे अभिन्न जो ईश्वर है वह भी अन्तित्य हुआ । जो जो अन्तित्य होता है वह किसी चेतन के द्वारा अधिष्ठित है एसा आपका कहना है तो उस ईश्वरको अधिष्ठित बनाने वाला कोई अन्य ईश्वर होना चाहिए । तो ईश्वरकी रचना ही अभी पूरी न हो पायगी फिर करनेकी बात कहीं ? अगर कहा कि वह ईश्वर एक है उसकी बुद्धि अन्तित्य है, पर

उसे दूसरेने नहीं बनाया तो जो कार्य होनेपर भी किसी ईश्वरके द्वारा नहीं रचा गया यह बात नहीं सिद्ध हो गयी ।

कर्तृत्वके सम्बन्धमें आत्मनिर्णय—कर्तृत्ववादका प्रकरण सुनकर हमें इस निर्णयपर पहुँचना चाहिये कि ईश्वर तो कर्ता हो कैसे ? यहाँके पुरुष भी कर्ता नहीं । जैसे देखते हैं कि महिलान रोटि बना दी तो राटियोंके करने वाली महिलाने हुई यह आपका एक व्यवहार कथन है । वस्तुतः रोटि को महिला नहीं कर सकती । अगर रोटि महिलाके हाथकी बात है तो खेतसे बिजनी मिट्टी लाकर रख दो और कहो कि बनावे वह महिला रोटि, तो नहीं बना सकती । अरे रोटिका उत्पाद तो आटा, गेहूँ, अनाजसे होता है । उस रोटि का करने वाला उपादान आटा है हाँ उस रोटिके बनानेमें निमित्त अवश्य है वह महिला । वह महिला रोटि बनानेका कार्य न कर तो कहाँमें वह रोटि बन सकनी है लेकिन वस्तुस्वरूप निरखिये तो उस महिलाने अपने हाथमेंसे कुछ चीज आटेमें नहीं डाली, न उमसे बनी । तो यहाँपर भी हम लोक व्यवहारमें जो कर्तापनका भारी बचन जाल रचा करने हैं वहाँ भी हमें सावधानीसे निरखना है । लोग कर्तृत्व अहंकारमें ही तो एँठे जा रहे हैं । मैंने किया मैं कर दूँगा यह । और कहनेकी ही बात दूसरेपर लादकर उँहे वहकाया जा सकता है—भाई फलाने साहबने यह धर्मशाला बनाया, मंदिर बनाया, अट्टक बनाया, और वह कर्तृत्वकी बात सुनकर बड़ा खुश होता है और वह कोई दूसरा काम कर देनेके लिए उत्साह बनाता है और उसमें अपनी शान सम्भलता है । तो लोग कर्तृत्वके आशयमें अपनेको भुले हुये यह नहीं निरख पते कि यहाँ मैं ज्ञानमात्र हूँ मेरा स्वरूप क्या है, जरा अन्दरमें निरखिये इन्द्रियका व्यापार रोककर और विशेषतया नेत्र बन्द करके, इस शरीर तककी भी पुष्टि भूतकर कुछ अन्दरमें निरखे तो महो, मिलेगा वह आत्मा दृष्टिमें आयगा । वह सद्भुत है, ज्ञान रूप है, यह दृष्टिमें आयगा । यह मैं आत्मा ज्ञान मात्र हूँ और यह केवल जाननका ही निरन्तर कार्य करता रहता है, और जाननमें जो कुछ आनन्दकी उदभूती है उसका मैं भोग कर रहा हूँ । तो ज्ञानको ही करता हूँ, ज्ञानको ही भोगता हूँ, ज्ञान ही मेरा स्वरूप है, ज्ञान ही मेरा वैभव है, ज्ञानको छोड़ कर अन्य कुछ यह वैभव नहीं है ।

दुर्लभ नरजीवनमें अपनी अनर्थ करतूत—ससारमें अनादिने चलते हुये आज सुयोगसे अच्छी स्थितिमें आये हैं, हम आप लोग उत्तम जैन कुलमें उत्पन्न हुये हैं, धन वैभवका साधन भी खूब पाया है, मगध यह तो बतावो कि इस मनुष्य जीवन में जीकर असलमें करना क्या है ? करना क्या है । अजी धन जोड़ता है । पाए हुये अब ५० लाख हुए । अब करोड़पति होंगे । अरे नादान ! सोचे तो जरा कि लाख और करोड़का भी जो धन है वह तो आखिर पौद्गलिक ढेर है । तरे आत्मा का उसमें कुछ सम्बन्ध है क्या ? वर्तमान समयमें भी एक उस पौद्गलिक ढेरमें तेरे



ठेका समझ रहा है ।

दूसरोके भाग्यपर हमी होनेका मोहियोका व्यामोह - अनेक स्थलोपर तो ऐसा भी सम्भव है कि जो मान रहा है कि मैं इन जीवोका पालन पोषण करता हूँ वह पुरुष जब तक घरमे बैठे हैं तब तक उनकी गरीबी रहती है और वह पुरुष अपना घर छोड़ दे तो उनका भाग्य जो एक इसके घरमे रहनेके कारण रुका हुआ था, घरसे निकल जानेपर उनका भाग्य खुलता है और पतन जाता है । यही आप अनेक उदाहरण देखेंगे । एक ऐसा छोटा कथानक है कि एक जोसी था । वह प्रतिदिन १०-११ बजे आटा माँगकर घर लाता था तब सब घरके लोग खाते थे । एक दिन वह एक गावमे आटा माँग रहा था । उसे एक सन्यासी मिला । सन्यासीने पूछा - जोभी जी क्या कर रहे हो ? तो वह जोसी बोला कि हम आटा माँग रहे हैं, घर ले जायेंगे तब घरके सभी प्राणियोका पालन पोषण करते हैं । तो सन्यासी बोला कि तुम्हारा यह स्थिति गलत है, तुम दूसरेका नहीं पालन पोषण करते । तुम इसी समय हमारे साथ जुड़ जाओ । वह बड़ा श्रद्धालु था, सन्यासीके साथ हा लिया । अब वह १०-११ बजे तक घर न पहुँचा तो उसको दुईआ पडे क्योंकि प्रतिदिन १०-११ बजे वह आटा माँगकर घर आता था । उसी समय किसी मजाकियाने कह दिया कि अरे, उसे तो बाघ उठा ले गया और उसने खा डाला । यह बात गावमे फैल गयी, तो लोगोंने यकीन कर लिया कि वह तो मर गया । लोग समझानेको उसके घर पहुँचे । कुछ देरके बादमे उसके पड़ोसके सेठोने सोचा कि देखो अब इसके घरमे कोई आदमी तो रहा नहीं । स्त्री है, माँ है और छोटे छोटे ६-७ बच्चे हैं, तो ये अपने पड़ोसमे रहते हुए भूखो मरते - यै, यह बात तो न होना चाहिये । सो अनाज वालोने ४-५ दोरा अनाज दे दिया, धो वालोने एक दो टोन धो दे दिया, कपटेवालो ने ४-५ थान कपडा दे दिया, शकर वालोने एक दो मन शकर दे दिया । यो पड़ोसके सभी सेठोने कुछ न कुछ उस जोसीकी पत्नीको दे दिया । अब क्या था, जैसे दिन उस जासीक घर वालोने कभी न देखे ये वैसे दिन देखने लगे । रोज-रोज ताजी पकौडियाँ खूब खायेँ, जा चाहे बनाकर खायेँ, बटे अच्छे नये-नये कपडे पहिने । खूब मीजमे रहने लगे । अब १५ दिनके बादमे वह जोसी कहता है कि महाराज अब तो आप आज्ञा दीजिये हम अपने घर जाकर देख जायें कीन मरा कौन बचा है ? तो सन्यासीने कहा अच्छा देख आओ । मगर उन्हे फिर देखना यो सी मोचे घरमे न घुस जाना । तो वह जोसी अपने घर आया और घरके पीछेकी दीवारसे ऊपर छतपर चढ़ गया । फिर घरमे देखने लगा । तो क्या देखता है कि यहाँ तो बड़ा मौज है । खूब पूड़ी कचौड़ी ताजी बना बनाकर खायी जा रही हैं । नभी खूब नये नये कपडे पहिने हुए हैं । नभी खूब हस मेल रहे हैं । यह दृश्य देखकर मारे खुशीके वह जोसी घरमे कूद पडा और अपने बच्चोका गलेमे लगाने लगा । तो घर वालोको तो मानूस हो गया था कि वह मर गया है, इसलिए उसे देखकर सोच कि यह तो भूत है, मो आगके तुरो

से, ढेला पत्थर आदिसे मार मारकर उसे भगाने लगे । वह वेचाग जोसी किसी तरह अपनी जान बचाकर उभी जंगलमें सन्यासीके पास गया । सन्यासीसे जाकर बताया, महाराज ! वहां पर तो सभी बड़े मौजमें थे किन्तु मैं घग्मे गया तो सभीने मुझे ढेला पत्थर तथा अग्निके लूंगर आदिसे मार मार कर भगाया । मैं बड़ी मुश्किलसे जान बचाकर आपके पास भाग आया हूँ । तो सन्यासी बोला - अरे मूर्ख जब वे बड़े मौजमें हैं तो तुम्हें क्या पूछेंगे ? ता यह अभिमान रखना कि हम धन कमाते हैं, अपने परिवार के लोगोंका पालन पोषण करते हैं इस प्रकारका अभिमान हटाना अपने जीवनमें शांति पानेके लिए अति आवश्यक है ।

अन्धोपदेशपूर्वक वाग्व्यवहारसे सृष्टिकी सिद्धिके सम्बन्धमें चर्चा समाधान— सृष्टिकर्तृत्वके समर्थनमें एक अनुमान भी दिया जा रहा है । सृष्टिके आरम्भमें पुरुषोक्ता व्यवहार किसी अन्यके उपदेश पूर्वक होता है क्योंकि उत्तरकालमें चेतने हुए, समझे हुये पुरुषोक्तों प्रति अर्थके प्रति नियतपनेका व्यवहार हुआ करता है । जैसे कि जो वचन व्यवहारको नहीं समझता ऐसे वक्तेको माता पहिले उपदेश करती है । देखो यह गाय है, यह बकरी है । तब उस उपदेशको सुनकरके वह बच्चा यह अवधारण करता है, उन पशुओंमें नियतपनेकी वृद्धि करता है कि हाँ यह गाय है यह बकरी है, तो इसी प्रकार जिस समय सृष्टि हुई उस सृष्टिके समयमें लोगोंको बताने वाला कौन था, सिवाय एक इस महेश्वरके तो इससे सिद्ध होता है कि सृष्टिकी महेश्वरने और उसने सबको उपदेश भी किया । इसके समाधारमें कहते हैं कि यह अनुमान अपने पदों की शीघ्र सिद्धि नहीं कर सकता । यह कहना कि उत्तरकालमें ममत्ते हुए लोग, यही सिद्ध नहीं होता, क्योंकि प्रलयकालमें अर्थात् जब एक तूफान, दृष्टि, अग्नि, बरसना आदिक खोटी दृष्टिया होनी हैं और तब दुनियाका कुछ हिस्सेमें प्रलय होता है । उस समय भी ऐसे पुरुष नहीं होते कि जिनका ज्ञान और स्मरण लुप्त हो गया हो अथवा शरीर इन्द्रिय विगत हो गयी हों । ऐसे जीव तब भी नहीं हुआ करते । अर्थात् कितना ही प्रलयकाल हो, जो जीव थे, जिनपर प्रलय किया गया वे जीव असत हो जायें, उनका सर्वथा अभाव हो जाय, उनको ज्ञानका स्मरण न रहे ऐसा असत्त्व नहीं होता । मरते मरते भी ज्ञान स्मरण रहता है और मरकर उनका पुनर्जन्म होता है । ऐसा नहीं है कि जैसे कुछ लोग समझते हैं कि मुर्दा जमीनमें गड़ गया तो वह जीव जमीन में ही गड़ा है । हजारों वर्ष बाद उसके न्यायकी तारीख आ पायगी । जीव जब मरता है तो पुनर्जन्म दूसरे ही समय उसकी कोई शकल हो जाती है, प्रलयकी ही असिद्धि है सर्वथा । सर्वथा प्रलय होता हो अर्थात् जीवोका समूह नाश होता हो यह बात है ही नहीं । और जिसे किसी भी प्रकारका प्रलय समझा जाता हो तो वहाँ होता क्या है ? अपने किए हुए कर्मोंके वशसे कुछ विशिष्ट ज्ञानान्तरमें उत्पत्ति हो जाती है, कुछ नई ज्ञानमयी दुनियामें उत्पन्न हो जाता है । फिर कैसे कहा जा सकता कि उनका ज्ञान और स्मरण लुप्त हो जाता है । ज्ञानकी रमृति नहीं रहती और शरीर इन्द्रिय भी नहीं

रहती यह बात अयुक्त है ।

व्यवहारके अन्योपदेशपूर्वकत्वका अनियम—अन्योपदेशपूर्वकताकी सिद्धि में दूसरी बात यह है कि यह कहना कि जितने वचन व्यवहार होते हैं, जो भी व्यवहार होते हैं वे दूसरेके उपदेशपूर्वक होते हैं यह नियमकी बात नहीं है । जीवके मैत्र्युन आदि परिग्रह आदिके ये सारे व्यवहार कितने उपदेशपूर्वक होते हैं ? दूसरेके उपदेश बिना भी जीवोंमें इनका व्यवहार पाया जाता है । इससे यह कहकर कि सृष्टिके आदिमें व्यवहार अन्यके उपदेशपूर्वक होते हैं और वह अन्य कोई एक चेतन है यह बात अयुक्त है । प्रथम तो सृष्टिका ही मतलब समझो । सृष्टिका अर्थ क्या है ? क्या कुछ भी न था, अस्त था और एकदम कुछ आ गया इसका नाम सृष्टि है ? उसे तो कोई बुद्धिमान नहीं मान सकता कि कुछ भी न हो और एकदम कुछ हो । अस्त कभी सत् नहीं बन सकता । हाँ जो पदार्थ स्द्भूत हैं उनकी ही परिणतियाँ नवीन नवीन होती हैं इसीका नाम सृष्टि है तो कितना भी पदार्थमें यह बात सम्भव नहीं कि जो कभी कुछ था ही नहीं वह अब कुछ बन जाय ।

ऋषभदेवकी कृपामें सृष्टि माननेकी कल्पना—सृष्टिके माननेका सिलसिला, यह तो ऋषभनाथ भगवान्से माना गया है । इन्हींको आदिमबाबा कहते हैं । जो आदिमें उत्पन्न हुआ तो उसीका नाम है आदिमबाबा । भोगभूमिके बादमें जब कर्मभूमिका प्रारम्भ हुआ तो उस कर्मभूमिके आदिमें आदिनाथ प्रभु उत्पन्न हुये । जिनका भगवद्गीतामें भी वर्णन है कि वह ऋषभदेव एवं अवतारके रूपमें थे । तो उस समय लाग बड़ी परेशानीमें थे । पहिले तो कल्पवृक्षसे मनमानी भोगोपभोग वस्तुवोकी प्राप्ति हो रही थी खाना पीना कपड़ा बाजे शृङ्गार आदिक सब कुछ उन्हें अनायास प्राप्त होते थे, लेकिन जब ये फल मिलने बंद हो गए तो प्रजा परेशानीमें पड़ गयी । उस समय कोई उपाय न रहा कि कैसे प्राणोंकी रक्षा की जाय ? तब सब प्रजाके लोग चौदड़ें कुनकर अतिम मनु नामि राजाके पास आये और बोले, महाराज हम लोग बड़ी परेशानीमें हैं । अब हम लोगोके प्राण रहना कठिन है । तो उस समय अतिम मनुने अपने पुत्र ऋषभदेवके पास प्रजाको भेजा कि वह विशिष्ट ज्ञानी है, वह तुम्हारी समस्त समस्यावोका हल करेगा । प्रजाजन वहाँ पहुँचे । तो ऋषभदेवने उनको सब विधि बतायी । अब इस तरहसे कृषि करा । अब यहाँ जीव जन्तु भी विरोधी हो गए, लोगोमें भी परस्पर कलुषताकी भावना जगने लगी । तो अब ये लोग शस्त्र लेकर दुष्टोंसे सज्जनोंकी रक्षा करे व्यापारकी विधि, खेतीकी विधि, वस्तुकारी कला सेवा आदिककी विधि ये सब आदिनाथ देखने बताये । तबसे लोगोमें यह पसिद्धि हुई कि हम लोगोका परमपिता हम लोगोका सृष्टा ब्रह्मा रक्षक आज मिला है । तो वह कर्मभूमिकी एक नवीन रचना थी उस समयसे सृष्टि माननेका सिलसिला चल गया ।

ऋषभदेवकी ब्रह्मरूपता—ये आदिमबाबा ये ही ब्रह्माके रूपमें कहे जाते

है। ब्रह्माकी उत्पत्ति नाभिमें होती है। ना आदिदेवकी उत्पत्ति नाभि राजामें हुई थी, ब्रह्मा चतुर्भुज माने गए हैं। ना में आदिदेव जब तीर्थङ्कर प्रकृतिमें उदयसे सम्पन्न हुए तब उनका मुख नीचे और नखसङ्गमें दिगता था। जैसे स्फटिकमणिकी प्रतिमाका मुख और अधिक नहीं तो दो नखमें ना दिगता ही है। गीछे नीचे तो ऐसा नगेगा कि इसका मुख उस तरफ है क्योंकि यह स्फटिक स्वच्छ है। और, अगल वगलसे भी कुछ समझमें आता है। तो जिनका शरीर स्फटिकी तरह निर्मल बन गया तो परमोदारिक शरीरी प्रभुका मुख अगर चारों ओरमें दिखे तो इस में क्या अश्चर्य ? एक तो उनका शरीरका अतिशय बन जाता और फिर इन्द्रोका अतिपाय। तो चतुर्भुज ये आदिदेव हैं। इस तरह सृष्टि की जो कल्पना है वह कमभूमि के आदि समयकी कल्पना है।

सृष्टि और प्रलयका रूप - कही यह नहीं होता कि कुछ न था और असत् आ गया। जब कभी प्रलय भी होता है तब भी इस कमभूमिके आदि में प्रलयके आदिमें प्रलयके बाद सृष्टि नहीं हुई। वहा बराबर ठोक समय चल रहा था। अब इस कलिकालके बाद जिस कालमें दोनों काल सामिल हैं पंचम और षष्ठ इसमें बाद प्रलय भवेगी व सारे विश्वमें न होगी किन्तु भरत ऐरावतके आर्यखण्डमें होगी, भरत क्षेत्रके समस्त प्रदेशोंमें न होगी। तो उस समयके जो यह फिर भी कुछ बच जाते हैं और बहुतसे मर जाते हैं तो वे थोड़े ही समयमें यहाँ वहा उत्पन्न होकर यही फिर भी पैदा हो सकते हैं। तो सृष्टि कोई एक अपूर्व हुई हो और वहा किसी एक चैतनने अधिष्ठान किया हा यह बात नहीं बनती। प्रलयकालके तो लक्षण अभीसे ही नजर आने लगे हैं। होगा बहुत दिनोंके बाद प्रलय, मगर साधन तो पहिलेसे ही जुटना चाहिये ना, ये अणुबम क्या हैं ? कहते हैं कि ७ दिन अग्निकी वर्षा होगी, अरे ७ दिन क्या ? अधिक दिन भी हो ता आश्चर्य क्या ? ये जितने आज वैज्ञानिक साधन बढ़ रहे हैं अणुबम रसायनबम, अनेक प्रकार के जो आविष्कार हो रहे हैं और होते जा रहे हैं यह सब उस प्रलयकालकी ही हो तैयारीका प्रारम्भ जैसा लगता है। आजकल जो राकेट चलता है यह भी एक मारकअस्त्र है। तो जो अनेक प्रकारके बम बनाये जा रहे हैं वे कभी न कभी तो फूटेंगे ही। तो प्रलयकाल होगा तो हजारों वर्षोंके बाद मगर लक्षण अभीसे दिखने लगे हैं। प्रलय होनेपर भी सर्वावहार लोप नहीं होता, और सृष्टिके समय कही असत् की सृष्टि नहीं होती। कोई एक सामान्य व्यवहार चल रहा था जिसमें कुछ असुविधा आने लगी हो वहाँ एक विशिष्ट पुरुष जन्म लेता है जो सब लोगोको एक सुविधामें लगा देता है। उसीका नाम सृष्टा है।

व्यवहारकी अयोपदेश पूर्वकतासे लोकमें अनादि परम्पराकी सिद्धि—  
अन्यके उपदेश पूर्वक वचनव्यवहार होता है, प्रतिअर्थ नियतता होती है इससे यह

सिद्ध नहीं होता कि कोई एक मात्र चेतन था जिसके स्वामित्वमे यह व्यवहार चला । हाँ यदि केवल साधारणतया साध्य माने गे अर्थात् व्यवहार अन्योपदेश पूर्वक होता है तो यह बात मानी जा सकती है क्योंकि यह जगत अनादि है और अनादिसे ही एक दूसरेको समझाता आया है और यो समझाते हुए वे व्यवहार करते आ रहे हैं । अन्योपदेश पूर्वकना इस परम्परामे घटित हो जायगी कि तु बिल्कुल ही प्रत्यक्ष कोई एक चेतन था उसने सब व्यवहार सिखाया यह बात सिद्ध नहीं होती । अनादिकालसे व्यवहार चला आया है सभी पुरुषोंका व्यवहार चला आ रहा है वह दूसरोंके उपदेशपूर्वक है यह बात इष्ट ही है । जैसे इस धार्मिक समाजमे बच्चोंको माँ मन्दिर आना सिखाती है तो उस माँ की माँने उसे सिखाया होगा । यो चला आ रहा है । अपने बच्चोंको दानमें मन्दिर ले जाय और वहाँ बैठना, बन्दन करना सिखाया अनेक बातें ये सब पूर्वोपदेश पूर्वक चली आ रही हैं, तो परम्परासे चली आ रही है, अन्य उपदेशपूर्वक व्यवहार है । यह हेतु तो ससारकी अनादिताको सिद्ध कहता है न कि सृष्टिको । उपदेश पूर्वकता व्यवहार है । यह हेतु तो ससारकी अनादिताको सिद्ध करता है न कि सृष्टिको उपदेश पूर्वकता व्यवहारमे है, तो इससे यह तो न सिद्ध होगा कि कोई एक ही चेतनके उपदेशपूर्वक हुआ । और, तीसरी बात यह है कि ईश्वरके मुख नहीं होता । शरीर ही नहीं तो बिना मुखके उपदेश क्या करें जैसे अन्य मुक्त आत्मा जो अनादि मुक्त नहीं माने गये कर्ममुक्त माने गये वहाँ भी तो शरीर नहीं, इन्द्रिय नहीं मुख नहीं वे भी तो उपदेश नहीं करते । तो शरीर इन्द्रिय मुखके बिना उपदेश ही कैसे सम्भव हो सकता है ?

प्रभुतामे रागमय प्रवृत्तिकी असंगतता— जिस समय ऋषभदेवने युगके आदिमे उपदेश किया था लोगोंको सुविचार्यें प्रदान करनेके लिये उस समय वे भगवान न थे । उनका शरीर इन्द्रिय मुख पुरुषोंकी ही तरह था । वे शकाश्रोंका समाधान करते थे । किन्हींकी बातका जवाब देते थे, अनेक प्रकारके विधि विधान बताते थे । वे उस समय गृहस्थीमे ही थे । और, जब वे भगवान भी हुये, अरहत भी हुये, सकल परमात्मा हुये उस समय भी उनका उपदेश पुरुषोंकी भाँति मुखसे हुआ करता हो सो सम्भव नहीं । कही बताया है कि सर्वाङ्ग दिव्य ध्वनि खिरती थी, कही मुखसे भी बताया है सो सर्वाङ्गमे मुख भी आ गया, मुखसे बोलनेकी प्रसिद्धि है, पर उसका भाव यह है कि दिव्य ध्वनि सर्वाङ्गसे हुई । खैर कैसे भी उपदेश हुआ हो पर उसकी वह ध्वनि इच्छा रहित है, और वह ध्वनि हम आप जैसी शब्दक्रमको लिये हुए नहीं है । वह ध्वनि अकारमय है अतएव सर्वाक्षर है । निरक्षरी कोई भी ध्वनि निकल रही हो सब लोग अपने अपने अभिप्रायसे उसमे अक्षरोंका आरोप कर लेंगे । जैसे जब रेलगाड़ी चलती है घुवा वाला इजन चलता है तो उसकी आवाजमें अनेक प्रकारके अक्षरोंका लोप आरोप करने लगते हैं, ऐसे ही भगवानकी दिव्य ध्वनि निरक्षरी है तो ओता लोग उससे अपने अपने ज्ञान विकासके माफिक अपने अभिप्रायका धर्म निकाल लेते हैं, और धू कि उन



का यह सोचना शब्दपूर्वक है अतएव उस पक्षनिर्णयमें उनकी वे ही शब्द नजर आते हैं जो पक्षनिर्णयमें सहायक है और दूसरे पक्षनिर्णय में अशक्य है। जो क्लान्तागत अधिष्ठायाक प्रभुके जब न शरीर है न इन्द्रिय है न, उसका उद्देश्य जाना सम्भव नहीं है, फिर उपदेश पूर्वक सृष्टिके आरम्भमें व्यवहार करना है यह कहना तो अशुद्ध है, न सृष्टि सिद्ध है न प्रलयकालमें ज्ञानकी लुप्तता सिद्ध है न प्रभु उद्देश्यता बनना सिद्ध है।

पदार्थोंकी ठहर ठहरकर प्रवृत्ति होनेमें एक चेतनाविधिष्ठिताकी विधि का प्रयत्न — अब शब्दाकार एक नया अनुमान और रच रहा है। ये जो जगत्के दिखने योग्य अथवा न दिखने योग्य जो कुछ भी भूत वस्तु, पदार्थ वस्तु, परमाणु अदिक हैं जो कि लोक-रचनाके हेतुभूत हैं ये सब करने कायकी उत्पत्तिमें सातिदाय बुद्धिमान अधिष्ठाताकी अपेक्षा करते हैं, अर्थात् जिन चीजों यह सारी रचना बनी है वे चीजें निर्माणकायमें, अपने परिणाममें किसी एक बुद्धिमानकी अपेक्षा रखती हैं क्योंकि ये ठहर ठहर कर क्रिया करती हैं। जो जो चीज ठहर ठहर कर क्रिया करे वह किसी एकके द्वारा अधिष्ठित होकर ही क्रिया कर सकती है। जैसे बर्तन बगैरे लकड़ीको छीलना है तो बमूला ठहर ठहर कर चलता है तो उसका अधिष्ठायाक बर्तन है। जो जो चीज ठहर ठहर कर काम करती है समझा उसकी परिणति कराने वाला कोई एक है। तो देखो ना, दुनियामें जो इतने पदार्थ हैं ये पदार्थ काम कर रहे हैं मगर स्थिर होकर क्रिया कर रहे हैं, निरन्तर तो नहीं परिणम रहे हैं, एक स्थूल दृष्टिसे देखना है, चीज ठहरी है और थोड़ी देरमें बदल गयी, तो ठहर ठहरकर ये बदलते रहते हैं, लगातार निरन्तर नहीं बदलते रहते। जैसे मानो दी बलाई गई तो यह १०-५ वर्ष तो ठहरी रहेगी, इसके बाद सड़ेगी, बदलेगी, दूसरी क्रिया होगी। तो इससे सिद्ध है कि इनके बनानेवाला कोई है। जिस वस्तुमें ठहरकर काम हो उस वस्तुका कोई एक अधिष्ठायाक हुआ करता है। ये सारे पदार्थ जो भी नजर आ रहे हैं और नजर भी न आये वे भी युक्तिगम्य होकर स्पष्ट समझमें आ रहे हैं कि ये पदार्थ ठहर ठहरकर क्रिया करते हैं, हलन चलन करते हैं अपनी बदल करते हैं, इसका कोई एक अधिष्ठाता जरूर है और जो वह एक अधिष्ठाता है वह अतिशयवान कोई एक बुद्धिमान होना सकता है।

पदार्थोंकी ठहर ठहर कर प्रवृत्ति होनेसे एक चेतनाविधिष्ठिता मानने में विवक्षितता — ठहरकर प्रवृत्ति होनेसे एक अधिष्ठायाक होनेकी अशक्यता के समाधान में एक छोटीसी ही बात सुनो कि ये पदार्थ तो ठहर-ठहरकर क्रिया करते हैं, मगर ईश्वर भी तो ठहर-ठहर कर रहा है। सृष्टि रच दी, अब थोड़ा आराम कर रहा है। थोड़े समय बाद उसके बीचमें ही कुछ पदार्थोंका बदल बदल कर लेगा। तो ठहरकर जो क्रिया करे वह किसी एकके नियन्त्रणमें माना है, तुम्हारा तो ईश्वर भी ठहरकर प्रवृत्ति कर रहा है। देखो ना, हम पैदा हुए और ठहरे ठहरे हैं अभी। हमारे बरेमें

ईश्वर चुपचाप है। इतने ये अजीब पदार्थ बन गये थे भी अभी ठहरे हुए हैं तो इनके बारेमें भी अभी ईश्वर चुपचाप है। तो जब ये चेतन अचेतन समस्त पदार्थ अभी ठहरे हुए हैं तो इसका अर्थ है कि इनके बनाने वाला भी अभी ठहरा हुआ है। वह बनाने वाला भी ठहर ठहरकर कार्य कर रहा है ता उस बनाने वालेका भी- बनाने वाला कोई होगा। क्योंकि तुमने नियम बना डाला है कि जो ठहर ठहर कर प्रवृत्ति करे उसका कोई बनाने वाला है। और, जो ईशका नियता हो गया उसमें भी वह आदत होगी कि ठहरकर प्रवृत्ति करे। तो उसका भी कोई नियता होगा। तो चलो यो उस नियताकी अभी सृष्टि नहीं बन सकी फिर विश्वकी सृष्टि कब बने तो यह अनवस्था दोष होगा।

एकाकाशान्तर्गत होनेसे विश्वकी एक बुद्धिमन्त्रिमितता होनेपर विचार शकाकारका कहना है कि यह सारी दुनिया काई ७ भुवन कहते कोई १४ भुवन कहते कोई ३ भुवन कहते यह सर्व विश्व किसी बुद्धिमानके द्वारा रचा गया है एकाकाशान्तर्गत होनेसे। कैसे समझा जाय ? देखो— एक मंदिर या महल बनाया गया तो उस महलके भीतरकी दीवालें कमरेके भीतरकी ये सब चारो ओर की दीवालें किमी एक कारीगरसे ही बनी हैं। ऐसा आन लोग अदाज रखते हैं कि नहीं ? जब महल बनता है तो एकदम लगातार बनता है। थोड़ा थोड़ा करके तो नहीं बनता कि एक भीट आज उठाली एक कारीगरने और उससे लगी हुई दूसरी दिशा वाली भीट अगले साल दूसरे कारीगरने उठाली। करीब करीब ऐसा समझमें आता है ना कि महलके भीतरकी जितनी दीवालें हैं वे एक कारीगरके नियन्त्रणमें बनती हैं। तो इसी तरहमे यह तो है एक छोटा महल और यह सारी दुनिया है एक बड़ा महल, वह ३, ७ अथवा १४ भुवनो वाली दुनिया एक वस्तु (आकाश) के अन्तर्गत है, सो यह विश्व भी किसी एक नियताके नियन्त्रणमें ही रचित है। इस आशकाका समाधान यह है कि यह कोई नियम नहीं है कि एक महलके अन्तर्गत जितनी दीवालें हो उन सबका निर्माण एक कारीगरके द्वारा ही होता हो यद्यपि प्रायः करते हैं लोग ऐसा ही कि एक ही बारमें एकदम लगातार महल खड़ा कर दिया, बीचमें काम बन्द न तो साधन सब पहिलेसे ही जुटा लिया। लेकिन किमीके ऐसा साधन न हो तो कोई कारीगरोंसे भी वह महल बन सकता है और बीचकी दीवालोंने भी भेद पड़ सकता है। और, एक बार में भी लगातार भी महल बन जाय वहाँ भी एक कारीगरने नहीं बनाया। उनका समान अभिप्राय था। सभीने अपने अपने अभिप्रायकी चेष्टा की और निर्माण किया। तो यह भी युक्ति सगत नहीं है कि यह समस्त लोक महलकी तरह एक सूत्रधारके द्वारा ही बनाया गया है। इस प्रकार एक इस मुख्य प्रसंगमें जिसमें सभी लोग फसे हुए हैं, जिस कर्तृत्वके आशयमें सबकी प्रवृत्ति चल रही है यह बात दिखाई गई कि वह सब किसी एक चेतनके द्वारा किया गया नहीं और इसका सूक्ष्मतासे विश्लेषण करें तो ये सब हम आप एक चेतनके द्वारा भी किए गये नहीं हैं। सर्व पदार्थ सत् हैं

अपना अपना उपादान लिये हुए हैं सो अनुकूल पर निमित्तको पाकर स्वयं अपने द्रव्य-  
त्व गुणोंके कारण निरन्तर परिणाम करते हैं। यही बात आज है और यही बात  
अतीतकालमें सदासे चली आयी है और यही बात भविष्यमें सदा चलती रहेगी। इस  
प्रकार उपादानको स्वतन्त्र निरखना यह तो है एक हितवा साधन और परस्पर यह  
एक दूसरेका कर्ता है ऐसी प्रवृत्ति करना यह है एक विकलताका साधन।

परस्पर अतिशय वृत्ति होनेसे जीवोंका एक अधिष्ठायक होनेकी  
कल्पता अब कर्तृत्ववादके समर्थनमें एक अनुमान और दिया जा रहा है। ब्रह्मसे  
लेकर शिवाय पर्यन्त समस्त जीव लोक किसी एक चेतनके द्वारा अधिष्ठित होकर  
कार्य करनेमें समर्थ हो पाते हैं। वे अपना कार्य करनेमें एक ईश्वरके आश्रित हैं क्योंकि  
वे परस्पर अतिशयवृत्ति वाले हैं अर्थात् वे सब जीव एक दूसरेके आधीन हैं। तब इस  
से सिद्ध होता है कि आखिर जो सबत बड़ा होगा वह भी एक किसी सर्व समर्थ एक  
के आधीन है। जैसे कि यहाँपर देखा जाता है कि एक गावका मुखिया है ऐसे ऐसे  
अनेक गाँवोंके मुखियापर नगरका एक मुखिया है, अनेक नगरोंका एक मुखिया है,  
अनेक देशोंका एक मुखिया है, तो वम तरह जब बहुतसे अतिशय वाले बड़ाव उतार  
वाले प्रभुनाको लिये हुए लोग हैं तो ये सब किसी सार्वभौम नरपतिके आधीन हैं।  
जैसे इसी वर्तमान राज्य प्रणालीको देखलो कि जैसे ग्रामीणोंपर ग्रामका धानेदार है,  
अनेक धानेदार एक कोतवालके आश्रित हैं अनेक कोतवाल एक एस पी के आश्रित  
हैं अनेक एस पी एक कमाण्डरके आश्रित हैं और अनेक कमाण्डर एक मिनिस्टरके  
आश्रित हैं। तो जब इसमें भी एक दूसरेसे अधिक विशेष अनिश्चय देखा जा रहा है  
देखा जा रहा है तो इसमें यह निर्णय है ना, ये सब एक उच्च कमान या सार्वभौम  
नरपतिके आश्रित है, इसी प्रकार जगत्के जीवोंमें जब परस्पर अतिशय देखा जा रहा  
है, नरकीटोसे छोटे देवनाग्रीका अधिक अतिशय, राक्षसोंका उनसे अधिक यशोंका  
उनसे अधिक और इन्द्रोंका उनसे अधिक इस प्रकार परस्पर विशिष्ट विशिष्ट अनिश्चय  
वाले देखे जाते हैं तो इसमें सिद्ध है कि इन सबमें एक विचिताकी परतया है अर्थात्  
ये सबके सब एक अनादिमुक्त आशङ्काका अब समाधान करते हैं। प्रथम तो अनुमान  
बनाकर जो दृष्टान्त दिये गये हैं उन दृष्टान्तोंमें ही यह समाधान हो जाता है कि जब  
यहाँके धानेदार कोतवाल आदिक एक दूसरे परस्परके आश्रित हैं तो ये ही ईश्वरके  
आश्रित न रहे। फिर एक किसी चेतनकी अधिष्ठापना होना और परस्पर अनिश्चयवान  
होना इन दोनों बातोंका अविनाभाव सम्भव नहीं है। हाँ यदि केवल इतना ही कहा  
जाय कि ये सबके सब जीव किसी एक अधिष्ठित नाके आधीन हैं तो यह वान युक्त है।  
प्रत्येक जीव चाहे वे वर्गोंके इन्द्र भी क्यों न हो, पूर्ण भवमें उपार्णित किए हुए ब्रह्म  
के अनुसार कार्य करने व फल भोगनेमें समर्थ हैं और उसका अधिष्ठायक महत् है।  
तो जो जीव जन्म मरण करने हैं, सुख दुःख भोगते हैं उनकी इन परिणतियोंमें उनके  
द्वारा पूर्वोक्त कर्म निमित्त है पर कोई दूसरा चेतन किसी दूसरे चेतन कायके

लिए कर्ता हो कारण हो सो बात नही है ।

चेतनकी परिणतिमे अचेतनकी निमित्तता—एक बात और जान ले—  
है कि चेतनको तो कोई अन्य चेतना निमित्त भी नहीं बनती किसी काममे । चेत  
विभावमे सुधार विगाहमे अचेतन निमित्त हुआ करते हैं, चेतनके किसी भी स्  
विगाह आदिकमे चेतन निमित्त नहीं है इस बातको कुछ विशेषतासे मोचते जा  
कदाचित् यह शका कर सकें कि एक जीवको दूसरा ज्ञानी पुरुष उपदेश देता है  
उमके सुधारमे कारण बनता है तो देखो ना कि एक चेतनके सुधारमे कारण ब  
है, तो देखो ना कि एक चेतनके सुधारमे दूसरा चेतन निमित्त हा गया, किन्तु ग्रा  
कार यहाँ यह भूत जाता है कि उम चेतनको जो सन्मार्ग प्राप्त हुआ है उममे श  
रग निमित्त कारण तो कर्मोंका उपशम क्षयोपशम है और बाह्य कारण निरत्ना  
तो वे वचन बगुणायें, वे सब अचेतन चीजें बाह्य कारण हैं । किसी चेतनका चै  
स्वरूप इस चेतनका चिन्तनमे विषयभूत ता हो सकता है, आश्रयभूत तो हो स  
है, इसका ख्याल करके लक्ष्य करके स्वतन्त्रतया यह अपने आपमे परिणामन  
यह बात तो हा सकता है पर कोई चेतन इसको निमित्त बने अ  
चैतन्यस्वरूप अन्य इसके सुधारका निमित्त बने यह बात कहीं आयी  
नितित्त और आश्रयमे अन्तर है । आश्रय उसे कहते हैं जिसका लक्ष्य उपयोग  
और उपयोगके लक्ष्यसे सम्बन्ध जिसका हा तो, न हो तो वह निमित्त कहलाता  
आश्रयभूत करनेकी बात चेतनमे सम्भव है अचेतनमे नहीं, क्योंकि अचेतन अचे  
परस्परमे जा कार्य कारणभाव है वह निमित्त दृष्टिसे है आश्रयदृष्टि  
नहीं है । एक जीव पू कि ज्ञानवान है अतएव किसी एक पदार्थको विषयभूत क  
अर्थात् ज्ञानका आश्रय बनाकर अपनी कल्पना करके सुख दुःख पाता है । तो लक्ष  
दृष्टिमे विषयमे आये हुए पदार्थ आश्रयभूत हैं, निमित्त तो जीवको एक कर्मोंकी  
है । तो कटीसे लेकर इन्द्र तक सभी जीवोंको अपने-अपने भावोंके द्वारा उर  
कर्म, घटपट तो अधिष्ठायक है इस जीवतो सपारमे रहानेके लिये, जन्म म  
करानेके लिये सुख दुःखकी प्राप्तिके लिए, किन्तु इस विश्वका अन्य कोई अधिष्ठा  
हा ऐसा सम्भव नहीं है ।

स्वरूपविगृह्यभक्तिमे निराकुलनाका अनवसर—हम अ प मव  
आत्महित हो तो चाहते हैं और उस आत्महितके प्रयोजनसे ही परमेश्वरकी भक्ति व  
है किन्तु परमेश्वरका ऐसा स्वरूप समझा हो जिस स्वरूपके चिन्तनमे आ मट्टि  
मके और परमेश्वरकी भक्ति योग्य है और परमेश्वरका ऐसा स्वरूप मोचे जिस  
रूपके चिन्तनमे उठा जीवका अनर्थ हो रहा हो, उससे तो आत्माका कल्याण न  
हितो नितो हो तो परमेश्वरकी भक्ति है । तब हम परमेश्वरके यथार्थ स्वरूपको  
और निरपद्वितीसे उसकी भक्ति करें यह पद्धति ऐसी हो कि जिसमे रूप जगजा

छुटकारा पा सकें। परमेश्वरका जब हम यह स्वरूप मान लेते हैं कि वह एक ऐसा समर्थ चेतन है, जो इन सारे विश्वके पदार्थोंकी रचना किया करता है तो भला सोचिये तो सही कि हित तो निर्विकल्प अवस्थाका नाम है जहाँ रच आकुलता न हो उसको ही तो हितकी अवस्था कहते हैं। जहाँ विकल्प उठ रहे हो, विकल्परहित अवस्था न हो सकती हो वहाँ आकुलता कैसे दूर हो सकती है। एक चेतन इस सारे विश्वको रचता है मुझे भी रचता है, मुझे भी सुख दूख देता है, मैं स्वयं प्रभू नहीं, समर्थ नहीं, अपने स्वरूप स्वातंत्र्यकी सुधि नहीं और एक आश्रित उपयोग बन गया हो इस प्रकारके आकर्षणमें जो कि भय पूर्वक हुआ है, जो मंत्री और सन्तोषको उत्तर नहीं कर सकता, जिस भक्तिका भूल भय है उस स्वरूपकी भक्तिमें हमको निराकुलता कहा मिल सकती है।

स्वरूपानुकूल भक्तिमें निराकुलताकी ससिद्धि—यह आत्मा एक ज्ञानगुञ्ज है, ज्ञान ही इसका समस्त कलेवर है, एक जिस स्वरूपसे निर्माण हुआ है वही स्वरूप है अर्थात् ज्ञानके सिवाय इस जीवमें हम और कुछ नहीं पाते जिससे जानें कि यह जीव है। तो ज्ञानमात्र यह जीव है इसमें रूप, रस, गंध स्पर्श नहीं, इसमें हाथ पैर मुख आदिक तत्त्व नहीं, यह तो केवल ज्ञान शरीरी है। ज्ञानमात्र इस आत्माको समता जगें शान्ति मिले ऐसा क्या उपाय हो सकता है? यह ज्ञानमात्र निस्तरंग हो, इस ज्ञानमें कोई कल्लोल न उठे, रागद्वेषकी तरंग न जगे किसी भी परका तर्क वितर्क न जगे ऐसा यह ज्ञान जब शान्त सुस्थित होगा तब समता निराकुलता, निर्विकल्पता प्राप्त होगी। तो ऐसा करनेके लिये हम क्या ध्यान बनायें, ऐसा ही निस्तरंग ज्ञानमात्र मेरा स्वरूप है इसका ध्यान वने, ऐसा ही प्रभुका स्वरूप है और वह इस रूपमें व्यक्त हो चुका है इस प्रकारका ध्यान बनायें तो जो परमेश्वरका स्वरूप सोचने से उसकी उपासनासे हमारे हितकी सिद्धि हो सकती है पर विरुद्धस्वरूप विचारनेमें अपने भय पूर्वक उसकी उपासना करनेमें उसे सिद्धि प्राप्त नहीं हो सकती।

सर्वकर्तृत्ववादका मूल निकास निरुपाय सर्वज्ञत्वका समर्थन—यह जो प्रकरण चल रहा है ग्रन्थके वक्तव्यके सदर्थमें, सीधा यह प्रकरण न आता था। प्रकरण था ज्ञानके स्वरूपको बतानेका। प्रत्यक्षज्ञान निरावरण होता है इसका नाम सुनकर अनादिभुक्त सदाशिव सर्वसमर्थ अघिष्ठायक एकचेतनकी श्रद्धामें लोग यहाँ यह कह उठे कि सर्वज्ञता निरावरण होनेसे उत्पन्न नहीं होती, किन्तु जो सर्वज्ञ है अनादिसिद्धि है, निरावरण स्वयं अनादिसिद्धि है। उसमें आवरण था ही नहीं, और फिर इस ही बातके समर्थनके लिये कि कैसे समझा जाय कि वह अनादिभुक्त निरावरण सदाशिव। और सर्वज्ञ है। इसका हेतु दिया गया था कि वह महेश्वर अनादिभुक्त सर्वज्ञ है क्योंकि जगत्का कर्ता वह हो सकता है जो समस्त विश्वका जानने वाला हो। तो सर्वज्ञमाकी सिद्धिके लिये कर्तृत्ववादका प्रकरण आया, लेकिन समस्त विश्व

का कोई एक करने वाला है और अनादिसे ही सर्वज्ञ है यह बात सिद्ध नहीं होती । सर्वज्ञ वह है जिसने कि पहिले योग्य द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे तपश्चरणसे सम्प्रक्तव ज्ञान चारित्रिके प्रतापसे निनका ज्ञान अभी विकसित हुआ वह महापुरुष सर्वज्ञ होता है ।

विविधस्वभावाकारादिमान् पदार्थोंकी एक स्वभावपूर्वकताकी असिद्धि जो विश्वकर्ता हो वहो सर्वज्ञ होता है इस सम्बन्धमे बहुत विस्तारसे विचार किया गया और प्रतीत हुआ है कि विश्वकर्तृत्व किसी एक चेतनमे नहीं है । अब एक सीधीसी बात आखिरी सोचे कि परमेश्वर एक स्वभाव है या अनेक स्वभावी । अनेक स्वभावी माननेसे तो प्रभुकी अनित्यता सिद्ध होती जो कि समर्थकका स्वयं अनिष्ट है । तब एक स्वभावी रहा अर्थात् उस प्रभुका एक रूपसे वर्तवै एक प्रकारका स्वभाव सम मुम्बित गम्भीर कोई एक ही तो स्वभाव है । तो जो एक स्वभावी है वह अनेक स्वभाव रखने वाले, विविध परिणामन करने वाले अनेक पदार्थोंका कारण नहीं बन सकता । ये पर्वत पृथ्वी वृक्ष जीव लोक नाना शरीर ये एक स्वभावपूर्वक नहीं हैं, इनमे विचित्र स्वभाव पडा हुआ है क्योंकि हममे विभिन्न तो प्रदेश हैं, विभिन्न समय है विभिन्न आकार है । किसीका कुछ आकार किसीका कुछ । कोई किसी समय किसी प्रकार परिणाम रहा कोई किसी प्रकार । यदि ये सारे विश्वके पदार्थ किसी एक स्व पूर्वक हाते तो सब एकरूप ही होते जो अनेक आकार रखते हैं अनेक स्वभाव रखते हैं वे एक स्वभाव पूर्वक नहीं होते । जैसे घडा, कपडा मृकुट गाडी आदिक अनेक पदार्थ ये अना भिन्न स्वभाव भिन्न किया, भिन्न आकार रखने वाले हैं तो ये एक स्वभाव पूर्वक नहीं है ।

महकारी सन्निधानसे एकका विविध कार्यकारित्व माननेका प्रस्ताव अब यहाँ शङ्काकार कह रहा है कि क्या हर्ज है । वह एक चेतन एकस्वभावी बना रहे और अनेक स्वभाववाले अनेक आकार वाले इस कार्यका करनहार रहा करे इसमें कौनसी आपत्ति है ? क्योंकि वह एकस्वभावी कर्ता नाना प्रकारके सहकारी कारणोंसे सन्निधान न नाना प्रकारके कार्य करता है । कर्ता तो एकस्वभावी है पर जिन जिन कारणोंकी उपस्थितिमे कार्य किया जा रहा है वे कार्य तो नाना हैं । इसलिए नाना कार्य हो जाते हैं । क्योंकि वह एकस्वभावी कर्ता नाना प्रकारके सहकारी कारणोंके सन्निधानमे नाना प्रकारके कार्य करता है । कर्ता तो एकस्वभावी है पर जिन जिन कारणोंकी उपस्थितिमे कार्य किया जा रहा है वे कार्य तो नाना हैं । इसलिये नाना कार्य हो जाते हैं । जैसे एक स्वभाव का जिन-जिन यन्त्रासे मद्ययना लेकर मोने चादीके आभूषण गढता है, वे आभूषण उतनी तरहके भलग-भलग आकारके बना जाते हैं । तो जैसे वह स्वभावकार कर्ता एक है और अपनी प्रकृति एक रख रहा है लेकिन किसी छोटे यन्त्रमे बनाता है तो छोटा आकार बानी योज बना लेता है इन्ही प्रकार वह चेतन कर्ता तो एक है पर एक स्वभावी होकर भी नाना सहकारी साधनोंके कारण नाना प्रकारके आकारोंको र

सकता है ।

सहकारी सन्निधानसे एकका विविध कार्यकारित्व माननेपर अनेक स्वभाव तत्त्वकी आपतितता—अब कर्तके एकस्वभावताका समाधान देते हैं कि यहापर भी एक स्वभाव सिद्ध नहीं हो सकता । एक स्वर्णकार मले ही बीसो तरहके यत्र और साधनोकी मदद लेकर बीसो तरहके आभूषण गढ़ रहा है लेकिन जिस समय जो यत्र लिया स्वर्णकारने उस समय उन साधनोके अनुसार स्वर्णकारके भाव अभिप्राय आदिकमे अन्नर आ गया । तब वह बनाने वाला स्वर्णकार एकस्वभावी न रहा । अगर नाना यत्रोको उपयोगमे लेकर भी एकस्वभावी रहे तो इनका अर्थ है कि उन यत्रो और साधनोके कारण यहा अतिशय कुछ नहीं पैदा हो सका, क्योंकि यह एक स्वभावी हो रहा । जब उसमे अतिशय न बना तो अनेक साधनोकी अकिञ्चित् करता रही और तब अनेक कार्य बन नहीं सकते । तो ये सहकारी करण जो कि नाना प्रकारके हैं यदि कर्तके स्वभावमें भेद न डाल सके क्योंकि इच्छामें, ज्ञानमे, प्रयत्नमे, विकल्पमे यदि अन्य ग्रन्थ स्मर्यताके कारण न बन सके तो ये सहकारी ही नहीं हो सकते । अन्यथा याने स्वरूपमें भेद तो आये नहीं और सहकारी अन्य चीज बन जाय तो अटपट कुछ भी सहकारी बने । इससे यह सिद्ध नहीं हो सकता कि एक सन्निधान-दमय कोई प्रभु नाना प्रकारके जगतके इन पदार्थोका करनहार है । कितनी विचित्रतायें हैं यहाँके पदार्थोमे, एक ही जातिका जीव ले लो । दो इन्द्रिय जीव हो ले लो । कितनी तरहके दो इन्द्रिय जीव मिलेंगे । इन ससारी जीवोंकी तरह अगर बाटी जाय तो १६७॥ लाख करोड़ भेद पढ़ेंगे । ये शरीरके भेदसे ही तो कुल भेद हैं । इनमे अभी अचेतन पदार्थ छूट गए । तो इतने प्रकारके विभिन्न जीवोको नाना अचेतनोको एकस्वभावी कोई चेतन रचे यह बात सम्भव नहीं है ।

सृष्टिकर्तृत्वकी दृष्टि—जीव लोकको, इस विश्वको यदि सृष्टिके रूपमें ही निरखना है, तो यों निरखिये ! जगत में जितने प्राणी हैं ये सब जीव जैसा कर्म करते हैं जैसा बन्धन होता है उस प्रकारका फल भोगते हैं जन्म मरण करते हैं । इस दृष्टि से स्पष्ट है कि प्रत्येक जीव अपनी सृष्टिका कर्ता है । अब जरा और बढ़ो, जीव जीव जितने हैं ये समस्त जीव एक जातिके हैं और इनका एक स्वरूप है । ये सब जीव एक नहीं हैं, किन्तु स्वरूप इन सबका एक है, अर्थात् सब चेतनात्मक हैं, ज्ञानात्मक हैं, तो स्वरूपदृष्टिसे एक हैं अर्थात् सभी जीव एक स्वरूप रखते हैं । अब इस प्रसङ्गमे सृष्टि कर्तृत्वका भी ध्यान रहा और उस एक स्वरूपका भी ध्यान रहा, लेकिन धीवमें बह विवेक न रक्खा कि स्वरूप सृष्टिकर्ता नहीं होता, किन्तु व्यक्ति सृष्टिकर्ता होता है । प्रत्येक आत्मा जो अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल भावके वतुष्टयसे युक्त है ऐसा व्यक्ति सृष्टि का करने वाला है, तो व्यक्तिमे अर्थ क्रिया नहीं होती । इसको एक मोटे रूपमें यो समझलो कि जैसे किसीको दूध लावो । तो दूध कहाँसे लावोगे ? गायसे लावेंगे ।

किस गाथसे लावोगे ? किसी एक गाथसे, व्यक्ति रूप गाथसे लावेंगे, और गाथ गाथ सब एक गाथ जाति कहलानी है वह जाति भी तो गाथ कहलाती । कोई गाथ सामान्यसे दूध ला सकता है क्या ? अपना अस्तित्व रखन वाली अनेक गाथोमे मदशता को बताने वाला जो स्वरूप है उस स्वरूपका नात गाथ जाति है, तो दूध कहाँसे मिलेगा, गाथ व्यक्तिसे या गाथ जादिसे ? अर्थक्रिया कहाँ होगी व्यक्तिसे या जातिसे । तो ये एक एक जीव ये जुदे जुदे व्यक्ति हैं, ये व्यक्ति अपने आपकी अर्थ क्रिया, सृष्टि कर रहे हैं यह बात एक ओरकी है और सभी जीव स्वरूपदृष्टिसे एक है, यह बात एक ओरकी है, इन दो ओरकी बातों को मिलाकर यह भाव बन जायगा कि सभी जीव सृष्टिकर्ता हैं सभी ईश्वर हैं, इस दृष्टिमे ते सब स्वरूपसे एक हैं तब अर्थ यह निकला, भाव यह बना कि एक ईश्वर इस समस्त सृष्टिका करने वाला है लेकिन इसमे भाव क्या है मर्म क्या है इसे पहिचानें, और उसे व्यवहारमे कैसे लायें ? सो यह यो नहीं बनता कि वे दो बातें तो दो जगहकी हैं, सामान्यदृष्टिसे स्वरूप निरखा गया, विशेष दृष्टिसे सृष्टि कर्तृत्व निरखा गया । दो नयोका विषय दो जगह है । अब सृष्टि कर्तृत्व को व्यक्तिसे युक्त न करके और शक्तिसे, सामान्यसे स्वरूपसे युक्त कर देते हैं तो यह बात ममभमे यथार्थ बनेगी इस तरह तो नयोके खोज और मिलाएँ सृष्टि कर्तृत्व सामान्य मान लेगे, पर कोई एक स्वतंत्र प्रभु चेतन जो वह भी अपनी आवांतर सत्ता रखता है और जगतके ये जीव लोक जो अपनी विशिष्ट सत्ता रखते हैं इसको वह करे, यह बात सम्भव नहीं है, प्रत्यक्षसे भी नहीं जाना जा रहा है न किसी अन्य प्रमाणसे भी यह सिद्ध हो सकती है । इससे यह मानो कि विश्वकर्ता होनेसे सर्वज्ञ नहीं हुआ करता किन्तु निरावरणता आनेमे ही यह आत्मा स्वयं सर्वज्ञ होता है ।

आवरणके विच्छेदसे सर्वज्ञताके विकल्पकी सिद्धि — सिद्धान्तोकी परीक्षा करानेके उपायोको बतानेके अर्थ इस ग्रन्थका निर्माण हुआ है अतएव इसका नाम परीक्षामुखसूत्र है । परीक्षामे मुख्य साधन है प्रमाण । और इस ग्रन्थमे आदिसे लेकर अन्त तक एक प्रमाणका ही अन्वीक्षण किया गया है । प्रमाणके अनुकूल, प्रमाणके स्वरूप, प्रमाणके भेद प्रमाणके उदाहरण इन ही सब विषयोसे व्याप्त यह ग्रन्थ है । इस प्रकरणमें यह कहा जा रहा था कि प्रकरणके दो भेद हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्षके दो भेद हैं—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष । साव्यवहारिक प्रत्यक्षमें तो एकदेश निर्भरता रहती है । जैसे आँखो देखा, यह अमुक पदार्थ है, यह बोग कहते हैं व्यवहार में कि हमने प्रत्यक्ष देखा ! देखना प्रत्यक्ष नहीं कहलाता । जो इन्द्रिय मनके आधीन जान हैं वे सब ध्यान सिद्धान्तमें परोक्ष माने गये हैं, पर दार्शनिक धार्यमे पूर्ण कि विविध भाषकोसे वाद-विवादका मुख्य काम रहता है । अतएव इन्द्रियजन्य ज्ञानको भी प्रत्यक्ष माना है । कारण यह है कि इन्द्रियजन्य ज्ञानमे स्पष्टता कुछ प्रतिभास होती है । अभी हमने खुद आँखो देखा । इस ज्ञानमे उसे सन्देह नहीं रहता है । दूसरा है पारमार्थिक प्रत्यक्ष अर्थात् वास्तविक प्रत्यक्ष अनारोपित प्रत्यक्ष । यह पारमार्थिक



प्रत्यक्ष आवरणके विश्लेषसे उद्घटन होता है। अवधिज्ञान हो तो अवधिज्ञानावरणके योग्य विश्लेषसे अवधिज्ञानकी उत्पत्ति हुई। मन गत्यज्ञान हो तो मन गत्यज्ञानावरण योग्य विश्लेषसे उसकी उत्पत्ति हुई। यहाँ विशिष्ट २१ उपशमस्वरूप विशेष है। क्षणोपशमसे तो भक्तिज्ञान और श्रुतज्ञान भी होते हैं किन्तु इन क्षणोपशममें उसमें कुछ एक विशेषता है कि जितने अशम क्षणोपशम है, जिनने साधारण इसके विश्लेषित हुए उतना परिज्ञान करनेके लिए हरे इन्द्रिय और मन आदिक ग्रन्थ साधनोंकी आवश्यकता नहीं होती। और जब आवश्यकता नहीं होती तो उस और उपयोग लगते ही फिर बिना प्रयत्नके, बिना श्रमके वह सब कुछ ज्ञात हो जाता है। हाँ पारमार्थिक प्रत्यक्षमें केवल ज्ञान सकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष है तो बड़ी समस्त ज्ञानावरणका क्षय है और समस्त ज्ञान प्रकट है। तो यो प्रत्यक्ष ज्ञान, प्रत्यक्ष ज्ञानोंमें मुख्य केवलज्ञान, आवरणोंके अभावसे उत्पन्न हुआ है अर्थात् आवरणक विनाश होनेपर सर्वज्ञता हुई है इसके विशेष में भी कुछ चर्चाएँ आई, उनका भी समाधान किया।

प्रकृतिके ही सर्वज्ञत्वकी आशङ्का—अब हम सङ्गमें प्रकृति कर्तृत्ववादी खुश होकर कह रहा है कि हाँ हाँ, यह बात बिल्कुल ठीक है कि आवरणके नष्ट होने पर सर्वज्ञता होती है। ऐसा नहीं है कि कोई अनादिमुक्त चेतन हाँ और उसकी सर्वज्ञता हो। सबसना आवरणके दूर होनेपर ही होती है किन्तु वह सबसना प्रकृतिके ही हुआ करती है चेतन आत्माके नहीं। इस सिद्धान्तमें आत्मा जन्मान नहीं है। आत्मा केवल चैतन्यस्वरूप है। ज्ञानका तो आत्मामें जब समवाय सम्बन्ध होता है तब वह ज्ञानवान् कहलाता है। देखिये ! अनेक सिद्ध त कुछ सामान्यरूपसे भाष्यमें पा जाय तो सत् सिद्धान्तके भाष्यमें दृढ़ता आती है। यह बात ऐसी ही है कि जैसे किसी पदार्थका अस्तित्व माननेमें दृढ़ता तब आती है ना जब भीतरमें यह प्रकाश होता है कि यह अन्य नहीं है, यह यही है। ज्ञानकी दृढ़तामें दुषुन्वी गति होती है—विधि और निषेध रूपसे जैसे यह चीज़ है ऐसा ज्ञान करते ही अन्दरमें यह भी तो ज्ञान बना है कि चीज़ीके अतिरिक्त अन्य कोई पदार्थ यह नहीं है। इसी प्रकार आत्मा ज्ञानमय है हाँ ज्ञानमय है। एक तो यो साधारण श्रद्धावश स्वीकार कर लिया, ऋद्धिपक्ष लौकिक परम्परासे मान लिया और एक इस तरहसे मान लेना कि आत्मा ज्ञानमय ही है, ज्ञानका सम्बन्ध जुटता है तब ज्ञानमय बनता है ऐसी बात इसमें नहीं है किन्तु यह ज्ञानस्वभावमें तन्मय है यो प्रतीतिसिद्ध निर्णय है। जैसे जैसे अन्य विपरीत निषेधकी किरणें आती जाती हैं जैसे ही जैसे विधिमें एक दृढ़ता आती जाती है। तो प्रकृति कर्तृत्ववादी यह कह रहा है कि वह प्रकृतिका ही आवरण है और प्रकृतिका ही आवरण दूर होता है तब प्रकृति ही सर्वज्ञ बनता है।

प्रकृतिका स्वरूप - प्रकृति तत्त्व क्या माना गया। तो सामान्यरूपसे यो समझ लीजिए कि जैसे सभी लोग कहते हैं चेतन और अचेतन। चेतन सामान्य

कहनेमें सब चेतन आ गए और अचेतन सामान्य कहनेमें सब अचेतन आ गए । इस तरहसे है आत्मा और प्रकृति । आत्मा भी है चेतन और प्रकृति है अचेतन । अथवा चेतन अचेतनकी जगह पुरुष और प्रकृति शब्द रख लीजिए पुरुष मायने आत्मा है, तो आत्मा है चेतन व प्रकृति है अचेतन आदमी नहीं । किन्तु कुछ इतनी विशेष बात और समझ लीजिए कि इस सिद्धान्तमें पुरुष भी एक है और प्रकृति भी एक है । जैसे कि चेतन अनेक हैं और अचेतन अनेक हैं, यो लोग मानते हैं यो न समझकर यो समझना है इस सिद्धान्तमें कि पुरुष भी एक है और प्रकृति भी एक है । इसी द्वातके प्रति विकल्पमें कुछ लोग पुरुषको अनेक भी मानते हैं किन्तु प्रकृति वही भी एक ही मानी गई है । प्रकृतिको लोग भट कुदरत कह देते हैं । यह तो कुदरतका खेल है । वह प्रकृति, वह कुदरत, वह क्या है ? वह सब परिणामोका मूल कारण एक अचेतन है, और इस प्रकृतिसे ही ज्ञान उत्पन्न होता है और इस प्रकृतिमें ही ज्ञानका आवरण पड़ा है तो इस तरह यह बात तो मान्य हो गयी कि आवरणके विनाश होनेपर सर्वज्ञता होती है, किन्तु वह सर्वज्ञता प्रकृतिके ही समव है, क्योंकि प्रकृतिपर ही आवरण सम्भव है, आत्मामें आवरण नहीं है । आगममें भी लिखा है कि प्रकृतिके ही परिणामन हैं ये सब शुक्ल कर्म और कृष्ण कर्म, याने पुण्य कर्म, पापकर्म, अच्छे भाव, बुरे भाव, जितना जो कुछ परिणामन है, इसका सक्षेप बहुत कुछ समझनेके लिए यह प्रयोग करें कि जितने जो कुछ भी परिणामन परिवर्तन बदल अच्छेसे बुरे, बुरेसे अच्छे बहुत अच्छे जितने जो कुछ बदल है वे सब प्रकृतिके काम है, आत्मा तो अपरिणामी है । बदल केवल साक्षी चित्स्वरूपमात्र है । ऐसे सिद्धान्तमें यह आशङ्का की जा रही है कि प्रकृति ही सर्वज्ञ हो सकती है योकि आवरण प्रकृतिके ही होता है और स्रष्टिकर्ता भी प्रकृति है, आत्मा या चेतन सृष्टिकर्ता नहीं है ।

प्रकृतिके आवरण और कर्तृत्वकी असिद्धि—प्रकृति कर्तृत्ववादकी आशका के समाधानमें केवल दो ही बातें कही जा रही हैं एक तो यह कि ऐसा मानना कि जो कुछ भी पुण्य पाप भाव हैं वे सब प्रधानके परिणामन हैं, प्रकृतिके परिणामन है, एक तो यह बात सङ्गत न रहेगी, दूसरे यह प्रकृति ही समस्त परिणामनका करने वाली है यह भी सिद्ध नहीं हो सकता । जब प्रकृतिका परिणामन सिद्ध नहीं है, प्रकृति लोकका करने वाला है, यह सिद्ध नहीं है तो इस आत्माको साधन बनाकर जो यह कहा गया कि प्रकृति ही सर्वज्ञ है, आत्मा सर्वज्ञ नहीं होता यह बात विचारणीय है ।

प्रकृतिसे बुद्धि होनेका प्रतिपादन—अब शङ्काकार अपना सिद्धान्त कुछ विस्ताररूपमें रख रहा है कि कैसे कहते कि जगतकी सृष्टि प्रकृतिसे नहीं होती । जितनी सृष्टि हो रही है वह सब प्रकृतिसे उत्पन्न होती है । कैसे सृष्टि बनी ? उसका क्रम यह है कि प्रकृतिसे तो महत्त्व उत्पन्न हुआ । महत्त्व मायने एक ज्ञान, अच्यवसाय, सकल्प विकल्प ये प्रकृतिसे उत्पन्न हुए । जरा शङ्काकारकी बातकी समझनेके लिए

स्याद्वादसे मामजस्यकी भी बीच-बीचमें भ्रमक हाती रहे तो जग अग्रा समझमें आयगा । स्याद्वादी जन कहते हैं कि प्रकृति ने त्रयका निमित्त पाकर ये सकल विकल्प उत्पन्न होते हैं । यहाँ यह कहा जा रहा है कि नहीं, ये मन्त्र विकल्प, ये ज्ञान तर्क वितर्क ये सब प्रकृतिसे उत्पन्न होने हैं । इसी उद्देश्य सीधे कुत्तिसे ही हुआ करती है । निमित्तकी वान नहीं है, अर्थात् ये सब प्रकृतिके परिणामन हैं इसका उपादान है प्रकृति । तो सर्वप्रथम प्रकृतिसे महान उत्पन्न हुआ महानकी अर्थ है त्रियामे अव्यवसाय करने वाली बुद्धि । इसीका नाम है अव्यवसाय, त्रियामे प्रवृत्त करने वाली बुद्धि, एक लगाव रखने वाली बुद्धि । यही तो ज्ञान है । ज्ञान और कहते किस हैं । तो प्रकृतिसे महत्त्वकी उत्पत्तिकी उत्पत्ति हुई अर्थात् प्रकृतिसे बुद्धि प्रवृत्त हुई । वस्तुन बुद्धिका सत्त्व ही नहीं है आत्मासे । अतः तो एक चैतन्य स्वभाव है । यह सब शङ्का कार कह रहा है ।

बुद्धिसे अहंकार होनेका प्रतिपादन बुद्धि उत्पन्न हुई है प्रकृतिसे और बुद्धिसे उत्पन्न होता है अहंकार । मैं सुन्दर हूँ दर्शनीय । मैं ऐसी पोजीशनका हूँ, मैं नायक हूँ । यो सुखी, दुखी, राग, रक्त आदिक जिनसे भी अने आने, अहंकारसे मानस के जो सकल हैं उन सबका नाम है अहंकार । क्यो जी, जैसे किसीने कहा कि कौन भुके नहीं समझना कि मैं इस नगरका कंगेडेरति सेठ हूँ तो यह अहंकारकहलाया कि नहीं ? अहंकार है । और कोई यह कहे कि मैं तो जनताका सेवक तुच्छ व्यक्ति हूँ तो यह भी अहंकार कहलायेगा कि नहीं ? यह भी अहंकार है । सकल विकल्प तो दोनोंने किया ना और सकल विकल्पमें अहंकारसे प्रतीति करनेका नाम अहंकार है । तो आप समझ लीजिए कि लोकमें बड़े बड़े ज्ञानियों का ज्ञान देहाती लोगो का ज्ञान । ये सब कुछ न कुछ अव्यवसाय रखते हैं । और उमम फिर इनकी वृत्ति यह उठो तो ये उठ रहे हैं । इस प्रकृतिसे बुद्धि उत्पन्न हुई, बुद्धिसे अहंकार उत्पन्न हुआ ।

अहंकारसे नियम, इन्द्रिय और भूतोकी सृष्टिका प्रतिपादन—अहंकार बनानेसे फिर इन ५ तन्मात्राओंकी उत्पत्ति हुई शब्द स्पर्श, रस, रस और गंध । ये ही ५ चीजें तो यहाँ विषयकारसे समझमें आती हैं । ये सब जब अहंकारसे उत्पन्न हुए और अहंकारका मूल स्रोत है प्रकृति तो इसका यही अर्थ तो हुआ कि यह सब प्रकृतिका परिणाम है प्रकृति खेल है । तो इस अहंकारसे ५ बुद्धीन्द्रिय उत्पन्न होती हैं अर्थात् ज्ञाननहार इन्द्रिय—स्पर्श रसना घ्राण चक्षु और श्रोत्र । ये ५ प्रकार की इन्द्रिया हैं, ये ज्ञाननहार हैं अर्थात् ये बुद्धीन्द्रिय कहनायी हैं और इस ही अहंकार से ५ कर्मेन्द्रिया उत्पन्न होती हैं । वचन, हाथ पैर आदिक क्रियाशील इन्द्रिया अहंकार से उत्पन्न होती हैं । और फिर इस अहंकारसे उत्पन्न हुई उक्त १६ बातोंमेंसे ५ तन्मात्राओंसे ५ भूत उत्पन्न होते हैं । पृथ्वी जल, अग्नि, वायु और आकाश । कौन सबकी वावस्था बनी ? ये सब प्रकृतिसे उत्पन्न होते हैं । सत्त्वाने इसका नाव यह

समझें कि आत्मा तो निर्लेख विविक्त अपरिणामी चैतन्यस्वभावमात्र है। अथवा यो समझिये कि जैसे स्याद्वादी जन परम शुद्ध निश्चय नयका विषय आत्माके सम्बन्धमें करते हैं उस रूपसे है, उम हो नयके स्वरूपको एकान्त करके कि आत्मा ऐसी ही है, इससे बाहर इसमें ऊपर इसका व्यक्तरूप कुछ नहीं है यह तो है आत्माकी बात और जितने ये सर्जन हैं, सृष्टि हैं परिणामन हैं ये सब प्रकृतिकी चीज हैं। प्रकृतिसे बुद्धि हुई बुद्धिसे अहङ्कार हुआ अहङ्कारसे ये बुद्धोन्द्रिय, कर्मेन्द्रिय उत्पन्न हुए और इनमेंसे ५ भूत उत्पन्न हुए जो कि लोंगोको स्पष्ट नजर आ रहे हैं।

हृदय पदार्थोंकी भौतिकता—यद्वा पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन चारके सिवाय और क्या नजर आता है? कोई कहे चाहे ये आदमी नजर आ रहे हैं तो यह आदमी क्या है? पृथ्वी ही तो है? लोग कहते भी हैं कि यह शरीर क्या है, मिट्टी है मिट्टीमें मिट्टा मिल गई। एक बार कोई अक्कड़वाज आदमी बड़ी अकड़से चल रहा था तो रास्तेमें उसे एक छोटेसे पत्थरकी ठोकर लग गई। ठोकर लगनेसे वह पत्थर निकल गया उसमें गड्ढा बन गया, तो कविकी भाषामें—वह जमीन यह कहती है—अरे आदमी तू अकड़ मत दिखा, तू तो जो मेरे में यह गड्ढा बन गया है उसको पूरने वाली चीज है। तो जितने भी ये गड्ढान पदार्थ हैं ये सब पृथ्वी हैं और जितने रसवान पदार्थ हैं वे सब जल है। इस आदमीके शरीरमें जो खून आदिक द्रव्य चीजें पायी जाती हैं वे सब जल तत्त्व हैं और जो कुछ तेजोमय हैं वे अग्नि हैं। इस आदमीमें जो गर्मी पायी जाती है। और इसमें हवा है वायु उठती है, वह वायु तत्त्व है। तो यह एक बार मह भूतोंका मिण्ड है, और एक है आकाश जो सबमें समाया है तो यह सारा जितना जो कुछ परिणामन है प्रकृतिका परिणामन है। प्रकृतिसे ही ज्ञान बनता है और प्रकृतिसे ही ज्ञानपर आवरण रहा करता है और आवरण दूर होनेसे प्रकृति ही सर्वज्ञ बनती है। कोई आत्मा सर्वज्ञ नहीं बना करता। ऐसा शङ्काकार प्रकृतिके २४ तत्त्व और एक पुरुष तत्त्व यो २५ तत्त्वोंका समर्थन कर रहा है। जहाँ तत्त्वोंकी सख्या प्रधान है उस सिद्धान्तको कहते हैं साख्य।

प्रकृति और व्यक्तरूपोंकी त्रिगुणात्मकतासे विश्वको प्रकृत्यात्मक सिद्ध करनेका प्रयास—प्रकृति कर्तृ ववादके समर्थनमें और भी कहा जा रहा है कि देखो ना, ये सारे महत्तादिक भेद बुद्धि अहङ्कार विषय इन्द्रिय आदि ये सबके सब प्रकृति-स्वरूप हैं, प्रकृत्यात्मकता हैं क्योंकि प्रकृति और इसमें कुछ भेद नजर नहीं आते। सब प्रकृति स्वरूप हैं। लोग भी कह बैठते हैं कि सब कुदरतों का खेल है। कोई कहे कि अरे जिस कुदरतका खेल है उसे चरा पकड़कर दिखाओ तो सही कि यह है कुदरत और यह है इसका खेल। अरे खेलके रंग रंगमें कुदरत समायी हुई है उसको अलग क्या बताओगे। जितने ये परिणामन हैं प्रकृतिके, ये सब प्रकृत्यात्मक हैं और इससे भी साफ विदित होता है, जैसे प्रकृति त्रिगुणात्मक है—सत्त्व गुण, रजोगुण, तमोगुण,

इन तीन गुणोंमें व्योप्त प्रकृति है । तब बुद्धि आदिकको भी देख लीजिये । ये भी त्रिगुणात्मक हैं कभी बुद्धिकी तामसी प्रकृति बन जाती है कभी राजसी और कभी सात्त्विकी । जब बुद्धिमें राजसी प्रकृतिकी प्रमुखता आ जाती है तब यह क्रुद्ध, दुष्ट, प्रचंड दूसरेका विनाश करनेहार, इस प्रकारकी निष्पत्ति होती है और जब यह बुद्धि तामसी प्रकृतिमें आती है तब यह कयर अज्ञान अवोध, बरबादीके सम्मुख हुआ यह अवस्था आती है । जब बुद्धि सात्त्विकी प्रकृतिमें आती है तब स्वच्छ ज्ञान, दूसरोका मार्गदर्शक, रवय अपनेमें सावधान, इस प्रकार बड़ी समताका अनुभव करने वाला बुद्धि होती है । इस प्रकार इन सब तत्त्वोंमें त्रिगुणात्मक है तो प्रकृति भी त्रिगुणात्मक है ।

प्रकृति और व्यक्तरूपोंके अविवेकित्वसे विश्वको प्रकृत्यात्मक सिद्ध करनेका प्रयास दूसरी बात—ये महत्तादिक तत्त्व ये सब अविवेकी हैं तो प्रकृति भी अविवेकी है इस त्रिगुणात्मक स्वरूपमें यह विवेक नहीं किया जा सकता । ये स्वयं यह भेद नहीं डाल पाते कि लो यह तो सत्त्वगुण, यह है रजोगुण, यह है तमोगुण । कारण यह है कि सभी पदार्थ निरन्तर त्रिगुणात्मक रहती है । ऐसा नहीं है कि कोई पदार्थ बड़े उच्च विकासमें आया है तो उसमें रजोगुण और तमोगुण न रहे, सत्त्वगुण ही रहे । विकास स्वच्छ होता है इसका अर्थ है कि सत्त्व गुणकी प्रधानता आयी है । तो वे तीनोंके तीनों उसमें स्वरूपभय होनेके कारण वह विवेक नहीं रख सकता है । तो अविवेक प्रकृति भी है और अविवेककी ये सब व्यक्त परिणामन भी है प्रत्यवा इससे यह विवेक नहीं किया जा सकता कि इसमें यह गुण है और यह गुणी है ये सत्त्वादिक गुण हैं और ये बुद्धिआदिक गुणी है, किन्तु जो गुण है वही व्यक्त है, जो व्यक्त है वह ही गुण है । इस तरह व्यक्त मायने यह बुद्धि अहंकार सृष्टि आदिक ये सब और अव्यक्त मायने प्रकृति । दोनोंका स्वरूप एकसा मिलता है इससे यह निश्चय होता है कि यह सबका सब परिणामन एक प्रकृतिका परिणामन है सर्वप्रकृत्यात्मक है ।

प्रकृति और व्यक्तरूपोंको विषय अथवा उपयोग दिखाकर विश्वको प्रकृत्यात्मक सिद्ध करनेका प्रयास—इसी प्रकार इन व्यक्त चीजोंको भी देखो ये विषय बन रहे हैं । ये भोगनेमें आते हैं । कभी बुद्धि भोगनेको आती, कभी विषय भोगनेमें आ रहे । इन सब पदार्थोंका उहभोग भी किया जाता तो ये सब उपभोग्य हैं अतएव विषय हैं और प्रकृति भी उपभोग्य है, प्रकृति भी भोगी जाती है । प्रकृति जो भोगी जाती है और भोगने वाला चेतन है इस सिद्धान्तमें । जरा स्याद्वादियोंकी कुछ मान्यताओंको सामंजस्य करके भी देखलो ! जैसे कहा गया कि रागद्वेषादिकका करनेवाला है कर्म, ये वर्णादिकभाव कर्मकृत हैं और कर्मके मायने प्रकृति ! कर्मको न प्रकृतिया हैं ज्ञानावरणआदिक और १४८ उत्तर प्रकृतियाँ हैं । तो कर्म कहा या प्रकृति कहो, रागादिक भावोंका करने वाला है प्रकृति । मगर प्रकृति क्या रागादिक

भावोको भोग सकते हैं ? कर्म का रागादिक भावोको भोग सकते हैं ? इनके भोगने वाला चेतन है तो वही हम कह रहे हैं। प्रकृतिकर्तृत्ववादका यह सिद्धान्त है कि करने वाली प्रकृति है। सारी रचना, सारी सृष्टि, यह सब प्रकृतिको काम है और जो रागादिक भाव उत्पन्न होते हैं अथवा ये सबकी सब चीजें हैं इन सबका भोगने वाला आत्मा है और इसपर भी तारीफ देवते जाइये कि यह आत्मा इन सब प्रकृतियोंको भोगता है और फिर भी अपरिणामी है। काई पूछे कि यह कैसे हो जायगा कि भोगने वाले भी चेतन बने रहे और अपरिणामी अर्थात् उससे भस न होने वाले बने रहे। तो भाई ! बात यह होती है कि पुरुषका आत्माका स्वभाव तो चेतन है और जितने ये ज्ञान हैं, जितने ये सङ्कल्प हैं ये सब प्रकृतिके धर्म हैं। तो यह प्रकृति अपना धर्म, ज्ञान अकार, स्वरूप, ढाँचा, निर्माण आदि सब चेतनको सौंप देता है। और इस सम्पन्न प्रमत्त में जो कुछ भोगनेकी बात बनती है यह एक प्रकृतिके ससर्गमें बनती है। आत्मामे स्वयं कोई तरङ्ग नहीं है। इस प्रकार प्रकृति कर्तृत्ववादी मूलमें २ तत्त्व रखकर यह पिछ कर रहे हैं कि प्रकृति ही सर्वज्ञ बन सकता है, आत्मा सर्वज्ञ नहीं होता।

विश्वका निर्णय यह विश्व क्या है ? इसका सही निर्णय न हो, तो एक अधेरा ना रहता है। क्या करना चाहिए ? किस तरह गान्ति मिले ? इन बातोंका कोई मार्ग नहीं दीखता। अतः इस विश्वका निर्णय करना आत्महितार्थीको आवश्यक है। यह विश्व क्या है ? इस सम्बन्धमें स्याद्वाद शासन बताता है कि यह अनन्तानन्त पदार्थोंका समूह है। ये समस्त पदार्थ ६ जातियोंमें विभक्त हैं - जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। जीव तो अनन्तानन्त है, पुद्गल उनसे भी अनन्तानन्त गुणो है, धर्मद्रव्य एक, अधर्मद्रव्य एक, आकाशद्रव्य एक और कालद्रव्य अमख्यात हैं। इन समस्त अनन्तानन्त पदार्थोंमें पारणमनेकी शक्ति पायी जाती है। अरे वे योग्य निमित्त मन्निधानको पाकर स्वयं ही परिणामते रहते हैं यह है लोक व्यवस्था। इस लोककी व्यवस्था प्रकृतिकर्तृत्ववादी यो कहते हैं कि केवल मूलमें दो ही तत्त्व हैं - पुरुष और प्रकृति अर्थात् आत्मा और प्रथान। आत्मा तो केवल एक चैतन्यमात्र है, उसमें ज्ञान भी नहीं है, वह अपरिणामी है और प्रकृतिका यह समस्त खेल है मारी रचना प्रकृतिकी है। प्रकृतिसे ये ज्ञान अहंकार आदिक सब उत्पन्न हुए। सारा विश्व एक प्रकृतिकी ही लीला है।

व्यक्त और प्रकृतिमें सामान्यकी दृष्टिसे अमेदका समर्थन इस प्रमत्त में यह चर्चा छेड़ी गई है कि यह सारा विश्व प्रकृतिरूप ही है यह कैसे माना जाय ? तो प्रकृतिसे जो कुछ उत्पन्न हुए हैं बुद्धि अहंकार आदिक इन सबमें और प्रकृतिमें अमेद दिमावा जा रहा है। चूँकि ये सब कार्य भी उसी स्वरूपको रख रहे हैं जिस स्वरूपको प्रकृति रखती है। तो उन स्वरूपोंमें तीन स्वरूप और बालाये जा रहे हैं-

सामान्य, अचेतन और प्रसवधर्मी । प्रकृति भी सामान्यरूप है और ये जगतके पदार्थ विषय शब्दादिक इन्द्रियाँ भौतिक पदार्थ ये सब भी सामान्य हैं । यहाँ सामान्यका अर्थ है जो सबके उपयोगमें आये ! जैसे लोकमें अपने घरकी पत्नी तो विशेष स्त्री कहलाती है और जो गणिकादिक हैं उन्हें लोग सामान्य स्त्री कहते हैं क्योंकि उनका कोई एक पति नहीं है, वे जिस चाहेके द्वारा उपभोग्य होती हैं । तो इसी प्रकार ये पदार्थ भी जो जगतमें दिखते हैं ये सबके द्वारा उपभोग्य हैं । प्रत्येक आत्माके द्वारा उपभोग्य हैं । इसी प्रकार प्रकृति भी उपभोग्य है । तो चूँकि सामान्य होनेसे प्रकृतिमें और प्रकृतिकी पर्यायोंमें बुद्धि अहंकार पृथ्वी जल आदिकमें कोई अन्तर नहीं है । सो ये सब प्रकृतिस्वरूप हैं ।

अचेतन और प्रसवधर्मीकी दृष्टिसे व्यक्त और प्रधानमें अभेदका समर्थन— दूसरा स्वरूप बतला रहे हैं अचेतन । प्रकृति भी अचेतन है और प्रकृतिसे उत्पन्न हुए बुद्धि अहंकार इन्द्रिय और विषय पृथ्वी आदिक ये सब भी अचेतन हैं । तो अचेतनत्व इन व्यक्तिरूपमें भी पाया जाता और अव्यक्त प्रकृतिमें भी । इससे सिद्ध है कि यह सब जग जाल प्रकृत्यात्मक है । तभी तो देखो ना कि प्रकृतिके ये परिणामन हैं सुख दुःख, लेकिन इन सुख दुःखोंको प्रकृति नहीं भोग सकती । भोगनेवाला आत्मा है । तो सुख दुःख रागद्वेष मोह आदिक भावोंको भोगनेमें अभिमर्थ है प्रकृति, इस कारण अचेतन है और ये सब दृश्यमान पदार्थ भी अचेतन हैं । तीसरा स्वरूप बताया जा रहा प्रसवधर्मी अर्थात् एक दूसरेको उत्पन्न करनेका धर्म रखना । जैसे प्रकृतिने बुद्धिको उत्पन्न किया और इन विषयोंने पृथ्वी जल, अग्नि, वायु, आकाश इन ५ महाभूतोंको उत्पन्न किया । जैसे इनमें दूसरेको उत्पन्न करनेका धर्म पाया जाता है वैसे ही प्रकृति में भी सर्वधर्मित्व पाया जाता है । तो प्रसवधर्मी होनेके कारण है प्रकृति और प्रकृति के ये परिणामन, यह सब दृश्यमान विश्व सब एक चीज रही । इस प्रकार यह समस्त विश्व प्रकृत्यात्मक है ।

प्रकृतिके स्रष्टृत्वका विचार — प्रकृतिकर्तृत्ववादी यहाँ अपना यह अभिप्राय रख रहे हैं कि प्रकृति ही तो सृष्टिकर्ता है और सृष्टिकर्ता होनेके कारण प्रकृति ही सर्वज्ञ हो सकता है, प्रकृतिपर ही आचरण होता है और आचरणके बिना प्रकृति सर्वज्ञ बनती है, आत्मा सर्वज्ञ नहीं होता क्योंकि आत्मामें ज्ञान ही नहीं है । ज्ञान भी प्रकृतिका गुण है । इस तरह प्रकृतिकर्तृत्ववादमें आत्माको सर्वज्ञताका निषेध करनेके लिए यह प्रकृतिके सृष्टिकर्तृत्वकी बात आई है इसका अब समाधान पाना है । यह कहना कि अहंकार बुद्धि आदिक ये सब प्रकृत्यात्मक हैं । यह कथन ही वचनवाधिक है । यदि यह सब व्यक्तरूप प्रकृतिस्वरूप है, तो प्रकृति तो एकस्वामी है तो फिर प्रकृतिसे इस प्रवृत्तिका निष्पादन नहीं हो सकता क्योंकि जो जिससे अवस्था अभिन्न है वह उसका कार्य बन सकता न कारण बन सकता । जैसे आत्मा चिन्मात्र माना है तो

यह बतलावो कि चैतन्य कारण है या आत्मा कारण है ? आत्मा और चैतन्य इन दोनोंमें कार्य क्या है और कारण क्या है ? जब दोनों अभेद हैं, एकस्वरूप है तो उनमें कार्यकारणका विभाग नहीं बनाया जा सकता । तो इस प्रकार ये विषय अहंकार पृथ्वी जल आदिक समस्त पदार्थ जब कृतिस्वरूप मान लिया, प्रकृतिका इसमें अभेद मान लिया तब फिर कार्य कारण नहीं बन सकता कि यह प्रकृतिसे उत्पन्न हुआ और इन सबका कारण प्रकृति है ।

भिन्नलक्षण पदार्थोंमें कार्य कारणकी समवता —कार्य कारण तो भिन्न लक्षण वाले पदार्थोंमें बनता है । अग्नि कारण है घूम कार्य है अग्नि चीज अलग है घूमका लक्षण अलग है, कहीं रोटी बनाना हो तो रोटी घुर्वा पर न घर देगे तो घुर्वा का कार्य अलग है अग्निका काम अलग है, घुर्वाका स्वरूप न्यारा है, अग्निका स्वरूप न्यारा है इस कारणसे इसमें कार्य कारणकी बात बन जाती है । लेकिन जब बुद्धि अहंकार पृथ्वी जल आदिक सबको प्रकृत्यात्मक मान लिया तो कार्य कारण विभाज्य अब नहीं बन सकता । एक रूप होनेपर भी यदि कार्य कारण मान लिया जाय तो कोई उल्टा भी कह सकता है, यो व्यवस्था नहीं बन सकती तब फिर ऐसा ऐलान करना, ऐसी प्रतिज्ञा करना कि जो उसका कारण है वह कारण ही हैं और विषय, अहंकार, इन्द्रियभूत ये सब कार्य हैं । अथवा उनमें भी ऐसा भेद डालना कि प्रकृति तो कारण है और बाकी जो आखिरी चीजें हैं भूत इन्द्रिय ये सब कार्य ही हैं । और, बुद्धि अहंकार और शब्दादिक विषय ये किसीके कार्य हैं और किसीके कारण हैं, ऐसा कहना व्यर्थ है । जब प्रकृतिका और इन सब परिणामोंका अभेद है तो वहाँ कार्य कारण विभाज्य हो नहीं सकता, क्योंकि कार्यकारण भेद अपेक्षा रखकर होता है, इसका यह कार्य है, इसका यह कार्य है, इसका यह कारण है, वे दोनों अलग-अलग हो और फिर उनमें अपेक्षा ही तो कार्य कारण भेद बनता है । सो न तो अलग-अलग माना है कि प्रकृति जुदा है बुद्धि अहंकारादि जुदा हैं, इस प्रकार जुदापन भी नहीं मान रहे तब फिर इसमें कार्यकारण भाव नहीं बन सकता । अन्यथा जैसे कहते हो कि यह सारा जगत प्रकृतिका विकार है, हम कह बैठे कि सारा जगत आत्माका विकार है सब प्रकृति और इस जगतमें तुम्हारा कुछ भेद नहीं तो प्रकृतिका कार्य है कहनेके बजाय कोई कह दे कि आत्माका कार्य है सब तो उसमें क्या आपत्ति आती है । इससे अब बात कहना कि यह सब प्रकृतिकी सृष्टि है और इन सृष्टिका प्रकृतिमें अभेद है, बुक्ति सङ्गत नहीं है ।

हेतुमत्त्व दिखाकर व्यक्त अव्यक्तमें भेद करनेका प्रयास —अब शङ्काकार प्रकृति और सृष्टिका अभेद बतानेमें जब कार्य न बना सके तो कह रहे हैं कि प्रकृतिमें और इस सृष्टिमें भेद है । प्रकृतिका लक्षण दूसरा है और इस व्यक्तरूपका लक्षण दूसरा है, किस प्रकार सो देखिये । जितने ये व्यक्त काम हैं बुद्धि, अहंकार, इन्द्रिय, पृथ्वी



आदिक ये सब कारणवान हैं इन सबका कारण है कोई न कोई, किन्तु प्रकृतिका कोई कारण नहीं है तब प्रकृतिमें और हम व्यक्तत्वमें लक्षण भेद हो गया । यह सारा व्यक्तरूपमें समझमें आ रहा है, सकल्प विकल्प समझमें आ रहे हैं ना, ये व्यक्त हैं, अहंकार व्यक्त है, पृथ्वी आदिक व्यक्त हैं, प्रकृति किसीसे उत्पन्न नहीं हुई, प्रकृति अनादिसिद्ध है और आत्मा भी अनदि सिद्ध है । न प्रकृति का कोई कारण है न आत्मा का । तो इस प्रकृतिमें और हम व्यक्त विश्वमें भेद है । यह व्यक्त स्वरूप जिनका है सबका कोई कारण है । ये पृथ्वी जल आदिक शब्दरूपादिकसे उत्पन्न हुये । इनका कारण विषय है । विषय, ईश्वर ये सब अहंकारसे उत्पन्न हुए हैं, इनका कारण अहंकार है । अहंकार बुद्धिसे उत्पन्न हुआ सो अहंकारका कारण बुद्धि है और बुद्धि प्रकृतिसे उत्पन्न हुई, सो बुद्धिका कारण प्रकृति है, पर प्रकृति तो किसीसे भी उत्पन्न नहीं हुई । सो प्रकृति अकारण है ।

व्यक्तका अनित्यत्व व अव्यापित्व बताकर व्यक्त व अव्यक्तमें भेद करनेका प्रयास व्यक्त और अव्यक्तमें और भी भेद पड़ेगा । यह सृष्टि सब अनित्य है । बुद्धि, अहंकार महाभूत, इन्द्रिय ये सब अनित्य हैं । विनाशक हैं इनका विनाश होता है किन्तु प्रकृतिका विनाश नहीं होता । क्योंकि, जो उत्पन्न हुआ वही तो नष्ट हो सकता है । प्रकृति उत्पन्न होती ही नहीं । प्रकृति अनादि सिद्ध है अतः नित्य है और नित्य है ये बुद्धि अहंकार तन्मात्र ये ये सब उत्पन्न होनी हैं इस कारण इनका विनाश है । प्रकृति और पुरुष ये स्वर्गमें, आकाशमें सर्वत्र व्यापक रूपसे रहते हैं किन्तु ये बुद्धि अहंकार पृथ्वी आदिक ये तो व्यापकरूपसे नहीं रहने । ना यह भी भेद पाया जाता है कि प्रकृति तो व्यापक है और ये सब व्यक्त रूप व्यापक नहीं हैं ।

व्यक्तका सक्रियत्व अनेकत्व दिखाकर व्यक्त व अव्यक्तमें भेद करनेका प्रयास - अब व्यक्त और अव्यक्तमें चौथा लक्षणभेद सुनो । यह सारा व्यक्त रूप जो है वह सब सक्रिय हैं, इनमें क्रिया पायी जाती है, चेष्टा पायी जाती है तरंगे पायी जाती है समरणके सम्बन्धमें यह बुद्धि अहंकार आदिकमें समुक्त होकर यह सूक्ष्म शरीर व्यक्त रूप होकर समारम्भ परिरक्षण करता है । किन्तु प्रकृति यह तो विभु है सर्वत्र व्यापक है जो सब जगह फैला हुआ है, एक है वह कहीं हिले डुले ? जैसे किसी घड़ेमें पूरा पानी भरा है ऊपर तक, प्रब वह कहीं छलके कहीं हिले डुले ? यदि पूरा व्यापक नहीं है तो वह हिलेगा डुलेगा, यदि पूरा व्यापक नहीं है तो वह हिले, डुलेगा छलकेगा । तो ये पृथ्वी आदिक कहीं व्यापक हैं, इनका तो ओर छोर नजर आता है, ये इन्द्रिया कहीं व्यापक हैं, बुद्धि भी कहीं व्यापक है ? इनका तो ओर छोर नजर आता है, ये इन्द्रिया कहीं व्यापक है, बुद्धि भी कहीं व्यापक है ? इनका तो ओर छोर नजर आता है अतएव ये चेष्टावान हैं, किन्तु प्रकृतिमें कोई क्रिया नहीं है । ५ वां लक्षण भेद बतला रहे हैं कि ये सब अनेक हैं, परन्तु प्रकृतिमें एक है । बुद्धि अनेक है,

विभाव, रागद्वेष अहंकार पृथ्वी, जल, रूप, रस आदिक ये सब व्यक्तरूप अनेक हैं किन्तु प्रकृति एक है। क्योंकि वह तीन लोकका कारण है, जितने भी सर्जन है जितने भी दृश्य अथवा अदृश्य जो भी परिणामन हैं उन सबका कारण एक प्रकृति है, तो प्रकृति एक है और जो व्यक्तरूप है यह नाना है, यह भी भेद पाया जाता है।

व्यक्तका आश्रितत्व और लिङ्गत्व दिखाकर व्यक्त व अव्यक्तमें भेद करनेका प्रयास—छठवाँ लक्षणभेद बताते हैं कि यह सारा व्यक्तरूप आश्रित है परन्तु प्रकृति किसीके आश्रय नहीं रहती। जो चीज जिससे उत्पन्न होती है वह उसके आश्रय कही जाती है। जैसे ५ महाभूत उत्पन्न हुए हैं—रस, गंध आदिक विषयोंसे तो महाभूत इन विषयोंके आश्रित हैं, तभी तो जब यह विषय अलग-अलग हो जाता है बिखर जाता है तो यह स्थूल व्यक्तरूप भी बिखर जाता है। तन्मात्राएँ अहंकार उत्पन्न हैं सो ये अहंकारके आश्रित हैं। अहंकार बुद्धिके आश्रित है, पर प्रकृति किसीसे उत्पन्न नहीं है इसकारण किसीके आश्रित नहीं है। इस आश्रयपनेका भी प्रकृतिमें और इस व्यक्त विश्वमें भेद है। अब सानवाँ लक्षण भेद भी प्रकृतिमें और इस व्यक्त विश्वमें बतला रहे हैं कि प्रकृति तो अलिङ्गरूप है और यह सारा व्यक्त विश्व लिङ्गरूप है। यह लयको प्राप्त हो जाता है। जिसका लय हुआ करे उसे कहते हैं लिङ्ग। अर्थात् जितना यह व्यक्त विश्व है प्रलय कालमें, यह एक दूसरेमें लयको प्राप्त होता है पर प्रकृति किसमें लयको प्राप्त हो ? तो यह सारा विश्व लय वाला है और प्रकृति लयसे रहित है। प्रलयकालके समयमें यह बहुत मोटे रूपमें दिखने वाला महाभूत पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश ये सबके सब विषयोंमें विलीन हो जाते हैं क्योंकि ये सब विषयोंसे उत्पन्न हुये हैं। पृथ्वी गंधमें लीन होगी, जल रसमें लीन हो जायगा, अग्नि रूपमें लीन हो जायगी, वायु स्पर्शमें लीन हो जायगी, और आकाश शब्दमें लीन हो जायगा। ये पाँचो विषय अहंकारमें लीन होंगे। अहंकार बुद्धिमें लीन हो जायगा और बुद्धि प्रकृतिमें लीन हो जायगी, उनका नाम प्रलय है, फिर कुछ नहीं बचा, अब प्रकृति रह गयी और आत्मा रह गया। ये दोनों अविनाशी सत्त्व हैं, इनका कहीं लय नहीं होता, यह व्यक्त विश्व रूप लयको प्राप्त होता है परन्तु प्रकृतिका लय नहीं होता। यो प्रकृतिका और इस व्यक्त विश्वका भेद है।

व्यक्तका सावयवत्व और पारतन्त्र्य दिखाकर व्यक्त व अव्यक्तमें भेद करनेका प्रयास—अब ८ वाँ लक्षणभेद देखो। यह साराका सारा विश्व पृथ्वी आदिक ये सब सावयव हैं, इनका हिस्सा है, इनका नाप तोल है, लम्बाई चौड़ाई है, परन्तु लम्बाई चौड़ाई अश प्रकृतिमें नहीं। प्रकृति निरश है, लेकिन यह सारा विश्व साश है। कोई चीज उठाकर देख लो, सबमें अश पाये जाते हैं, सबमें माप पाया जाता है। तो इस व्यक्त रूप और अव्यक्त प्रधानमें भेद है। अब ९ वाँ लक्षण भेद सुनो। ये सारे विश्वके पदार्थ परतन्त्र हैं। क्यों परतन्त्र हैं ? यो कि इसका कारण

है। ये किसी कारणसे उत्पन्न हुए हैं। जैसे पुत्र पितासे उत्पन्न हुआ है। तो पुत्र परतत्र है, पिताके आधीन रहता है। इसी तरह एक माया जहाँ एक रूपसे उत्पन्न हुआ है, सो जो जिससे उत्पन्न हुआ वह उस के आधीन है, पर पुत्रपूति, कभीसे उत्पन्न नहीं इसलिए परतत्र नहीं। ता यह व्यक्त विद्वत् परतत्र है और यह प्रकृति परतत्र नहीं क्योंकि यह सदा अकारण है और इसी कारण किन्हीं आधेन नहीं है। इस प्रकार प्रकृति और विकृतिक भेदमे इस विद्वत्मे आर इस प्रकृतिमे लक्षण भेद है अतएव ये न्यारे-न्यारे ह, और जब ये न्यारे-न्यारे है तब ता मान लोगे हमारी बात कि हममें कायकारण भेद है।

व्यक्त और अव्यक्तमे लक्षणभेदका समाधान अब हमका समाधान किया जा रहा है। पहिले तो यह अनिश्चित देखो कि यह मित्र करनेके लिए कि यह सारा विश्व प्रकृत्यात्मक है, इस विश्वमे और प्रकृतिमे अभेद निश्चित करनेकी पड़ गयी थी और जब यह बात रखी कि यह सारा विश्व प्रकृत्यात्मक है, अभेद है, एक रूप है उसमे कि संकारण भेद तो नहीं बन सकता तब यह निश्चित करनेकी बात आयी कि यह व्यक्त सारा विश्व जुदी चीज है और प्रकृति चीज जुदा है इसमें लक्षण भेद है। जब जुदा है तो कायकारण मान लिया जायगा। तो जब जैसी जहाँ तबही तब तैसा भेद माना, अभेद माना। और तुम्हारे लक्षण भेदको थोड़ी देरका विचार करनेके लिए मान लिया जाता है पर वह लक्षण भेद बनता नहीं है।

एकस्वभावमे कार्यकारणपनेका अनवकाश जो यह बात कही थी कि यह व्यक्त सारा विश्व कारण वाला है, किसी न किसी कारणसे उत्पन्न नहीं होता, यह भी एक कथ्य मात्रा है क्योंकि जो जिससे भिन्न स्वरूप वाला है वह उससे विपरीत नहीं फरा जा सकता क्योंकि जुदापन वही माना जा सकता है तब स्वभावमे विपरीतता है। प्रकृतिका स्वभाव और व्यक्त विश्वका स्वभाव तुमने एक माना है, अचेतन है प्रकृति और अचेतन ही है यह सारा जहाँ तो यह व्यक्तरूप विश्वका अचेतन है और प्रकृति भी अचेतन है। जब एकस्वभाव हो गया और एकरूप मान लिया तो उसमे यह कहना कि यह हेतुमान है, यह हेतुमान नहीं है यह बात नहीं बचती। क्योंकि भिन्न स्वभावका कारण हो तो विपरीतता है। भिन्न स्वभाव न हो और फिर भी उनमें विपरीतता जतानेकी कोशिश करना कि प्रकृति जुदी है और यह व्यक्तरूप जुदा है तो फिर कही वह भेदव्यवहार नहीं बन सकता है। कोई भी चीज न्यारी न समझिये, और वहाँ भी सत्व, रज और तम ये तीन गुण परस्पर भिन्न स्वभाव वालोमे भेद न पाया गया तो सारा ही विश्व एकरूप हो जाना चाहिये। सत्त्वकी क्या प्रकृति अलग, रजकी क्या प्रकृति अलग? जब सब प्रकृत्यात्मक हैं तो इनमे भी कोई भेद न रह सकेगा।

प्रकृति पुरुषके स्वरूपसंपादनका प्रयोजन - यहा इस पूर्व श्लोकको यां

समझ लीजिए कि ऐसा म ना गया है कि जिसमें कुछ भी बदल बदल होती हो सूक्ष्म रूपसे भी वह कुछ परिणामन ज्ञात हो वह सब प्रकृतिका प्रसार है और जहाँ रच मात्र भी परिणामन नहीं है, केवल एक चेत है वह है आत्मा । आत्मा कर्ता नहीं है, केवल भोक्ता है, सो मोक्ता भी कब है कि जब बुद्धि ने जिसका निर्णय किया वह अर्थ प्रकृति ने सौंप दिया आत्माको । तो आत्मा उसे चेतता है इतना ही मात्र भोगना है । किन्तु जो सुख होता है दुःख होता है यह तो प्रकृति में होता है, आत्मामें नहीं होता है, देखिये ! भोगनेकी बात थोड़ी देरको हम करे भी और भोगनेका कोई अर्थ न आसके तब सुखी दुःखी प्रकृति हागी । जब शगद्वेष भी प्रकृति हुई तो और भोगना क्या है ? किन्तु भोगनेकी बात प्रकृति में जो नहीं कहा जा सकती कि इसमें चैतन्यात्मकता नहीं है, ता यद् साराका सारा विश्व एक प्राकृतिक है आत्मा एक चैतन्यमात्र है । तो ज्ञान होना है प्रकृति में, जाया भी होती है । आत्मा सर्वज्ञ नहीं होता यह इसके कहनाका तात्पर्य है । मैं कुछ प्रकृतिका ठाठ है । ऐसा माननेमें इन लोगोमें कोई हित तो सोचा होगा । अपनी बुद्धिके अनुसार जो हित सोचा गया है वह हित यह सोचा गया है कि आत्माका ऐसा स्वरूप माननेमें हित है जिस स्वरूपको जानकर समझकर कुछ भी गृहणमें न आये ऐसा ही आत्माका स्वरूप बनाना चाहिए । तो आत्मा यदि ज्ञान-स्वरूपी बना तो ज्ञान तो समझमें आता । ज्ञानमें तो परिणामन है । आत्माको नित्य अपरिणामी माननेके लिये ये सब प्रकृतिकी बातें बताई गई हैं कि यह सारा विश्व एक प्रकृतिकी लीला है, आत्माकी लीला नहीं है । आत्मा तो एक नित्य अपरिणामी चैतन्यमत्र है । इस प्रकार यह सारी विश्व रचना प्रकृतिसे ही उत्पन्न हुई, इस सिद्धांतका रखा गया है ।

निर्मोहतामें जीवका हित जीवका हित मोहके हटनेमें ही है । कारण यह है कि जगत्के समस्त पदार्थ स्वतंत्र अपना अस्तित्व रख रहे हैं । किसी भी पदार्थ का किसी भी पदार्थके साथ रच भी सम्बन्ध नहीं है । यह जीव ही अपने आपकी ओरसे कल्पनाये करके पदार्थोंसे सम्बन्ध मानता है, और पदार्थोंका सम्बन्ध है नहीं, पदार्थ वे अपने आप के परिणामनसे अपने रूप, परिणामने और यह मोही जीव उनमें कल्पनाये कर बैठा कि ये मेरे हैं यह वैभव मेरा है, ये लोग मेरे हैं, मैं जैमा चाहूँ तैसा इन्हे रहना होगा, मेरे से ये कभी दूर ही नहीं हो सकते, यो कल्पनाये कर रखी और भाति, पदार्थोंका स्वरूप है और भाति । इस कारण वेदना जीवमें हुआ करती है । जिनको हम सिद्ध परमेष्ठी कहते, जिनकी हम बड़ी उपासना करते हैं उनमें और बातें हैं क्या ? यही अन्दरमें ज्ञानप्रकाश हो गया है, उनकी दृष्टि इस सगपर स्थिर हो गयी है कैवल्यकी उपासनासे कैवल्य प्रकट हो गया है । वे प्रकट निहार रहे हैं कि शणु शणु प्रथक हैं, मेरे आत्मासे यह सारा शरीरका पिण्डोका, कर्मोंका समूह प्रथक है । मेरा स्वरूप न्यारा है इसमें गंगादिक विभाव भी नहीं है । ये भी काम । कारण पोकर उतरा हुआ है । मैं सबसे निराया अलिप्त हूँ ऐसे चैतन्यस्वरूपको

श्रुद्धा और ऐसा ही निरन्तरका ज्ञान और इस ही रूप अपना आचरण बनाना, यह तपश्चरण किया था इसके प्रसादसे सर्वतः शुद्ध परिणति पाई जाती है। इसी कारण भिन्न परमेष्ठी पूज्य हैं। हम आप सब उसकी उपासना करते हैं। ये साधुजन हम ही निर्लेप चैतन्यस्वभावकी उपासनासे कममुक्त हो जाते हैं, प्रभु हो जाते हैं और जिन प्रभुकी हम उपासना करते हैं वे अरहत और भिन्न ऐसे ही प्रभु हैं। इन निर्मोह निर्दोष प्रभुकी उपासनासे हमें निर्मोहताका पाठ लेना चाहिये।

प्रभुका उपदेश माननेमें प्रभुका यथार्थ विनय भैया ! हम उनकी उपासना तो करें और अपने आपमें उल्टा स्थान रखें कि मेरा ही तो यह वैभव है, मेरी ही तो यह इज्जत है, मैं देखो इस लोकमें कौसा पडा है इस लोकमें मेरा नाम है मैं कौसा सुखी हूँ, ऐसे पर्यायके नाते जो जो कुछ बात है उसरूप अपना अनुभव करें तो उसे यो समझिये कि जैसे कोई अपने पितासे वचन तो बड़े विनयके कहता है पर न उसकी बात मानता है, न उसके खाने पीनेकी सुधि करता है तो वह अपने पिताका भक्त तो न कहलायेगा। केवल बातोंसे ही तो उस पिताका पेट न भर जायगा। ठीक इसी तरह प्रभुकी कोई बड़ी पूजा करे, बड़े सुन्दर शब्दोंमें बड़ी ऊँची स्तुति बोल जाय, पर प्रभुकी तरहका अपना आचरण बनानेकी बात वह एक न माने, और प्रभुके गुणगान करता रहे तो उससे कहीं वह प्रभुका भक्त न कहलायेगा। उससे उसकी कुछ भी सिद्धि न हो सकेगी। प्रभुका मुख्य उपदेश यह है कि इन परपदार्थोंमें ममताका परित्याग करो। घरमें रहते हुए भी निर्मोह रहा जा सकता है, घर त्याग करके भी निर्मोह रहा जा सकता है। निर्मोहका अर्थ है यह रूप अपने आपमें मान रहना कि मेरा मेरे आत्मस्वरूपमें सिवाय मेरे इस ज्ञानानन्द स्वभावके सिवाय कुछ भी भोग नहीं है। मैं केवल निज ज्ञानानन्दात्मक ही हूँ, इस प्रकारकी दृढ़ श्रद्धा होना, ऐसा ही ज्ञान रखना यही तो निर्मोहता है। तो निर्मोह द्वये बिना जीवका उत्थान नहीं हो सकता।

दर्शनशास्त्रोका उद्देश्य निर्मोहताका उद्यम — निर्मोहताके उद्यममें अनेक दर्शनोका ज्ञान किया जा रहा है। निर्मोह कैसे बने इसके लिए ज्ञान चाहिये, और वह ज्ञान किस दर्शनमें किस तरहसे दिया है, क्या युक्ति निकाली है ? तो उपाय की खोज सबकी एक इस निर्मोहताके लिये हुई है। जो ईश्वरको सृष्टिकर्ता मानते हैं ने यह उपाय निकाल रहे हैं कि चूँकि शरीर, वैभव आदिक यह सब कुछ ईश्वरन बनाया है इस लिए ये कोई भी पदार्थ मेरे नहीं हैं, ये तो ईश्वरकी चीज हैं। ईश्वरकी जो चीज है वह ईश्वरके नामपर ईश्वरको ही सौंपो उसमें मेरा कोई हक नहीं है, यह बुद्धि बनाकर उन्होंने मोहको दूर करनेका उपाय निकाला। तो यहाँ प्रकृतिकर्तृत्ववादी मोह दूर करनेका ही एक उपाय बना रहा है इसका कथन है कि मैं आत्मा तो एक चैतन्य मात्र हूँ, इसमें तो रचमात्र भी तरङ्ग नहीं है, किसी भी प्रकारका अदल बदल नहीं है, यह तो चित्स्वरूप है। जितना अदल बदल है वह सब अचेतनका है, सुख दुःख हाता

है तो, रागद्वेष होता है तो अथवा ये विभाव आदिक होते हैं तो ये सब अचेतनके अदल बदल हैं, प्रकृतिके धर्म हैं, मैं तो पुरुष हूँ, आत्मा हूँ, चैतन्य-स्वरूपमात्र हूँ, मेरी कुछ भी अदल बदल नहीं । इस प्रकारका परिज्ञान करके यह भेदविज्ञानका उपाय निकाला कि मैं तो एक चैतन्यस्वरूप हूँ, उससे जब अलग हुआ और भ्रममें पड़ा प्रकृति के धर्मको हमने अपना माना तो ससारमें रुते हैं । मैं उन्हें अपना न मानूँ, मैं चैतन्य स्वरूपमात्र हूँ ऐसा सकल कल और ये सारी लहरें जो आन्तिके कारण उठ रही हैं ये समाप्त हो तो निर्मोहता प्रकट होगी ।

आत्माके अपरिणामित्वकी मान्यतामें अव्यात्म यत्नका अनवसर— भैया ! मोटे रूपसे बड़ी भली बातें लग रही हैं कि हाँ ठीक तो है निर्मोहताका उपाय प्रकृतिवादने सही निकाला । लेकिन, जब यह प्रश्न उठ खड़ा होता है कि आत्मा चैतन्यस्वरूपमात्र है इसमें सुख दुःख नहीं, रागद्वेष नहीं, अहङ्कार दिपय कपाय नहीं, तब फिर ठीक है, रहने दो, अब भड़कन क्या आती ? कौन सी समस्या उठ खड़ी ? ई जो मुक्तिका उद्यम करना पड़ रहा है ? अरे प्रकृतिमें रागद्वेष हुए, प्रकृत ही मुक्ति करे, मैं आत्मा हूँ मुझे मुक्तिके लिए क्या उद्यम करना ? तो एक कोरा शुद्ध निश्चयका एकाग्रता भी तो उत्साहहीन कर देता है । अरे मैं स्वभावतः तो चैतन्यस्वरूप हूँ, त्रिशुद्ध हूँ, इस प्रारम्भमें ही तो प्रकृतिका निमित्त पाकर ये रागद्वेषादिक परिणतियाँ होती हैं, इनको मिटाना है और मुक्ति प्राप्त करना है । यह साहम तब जग सकता है जब सही रूपमें यह तत्त्व माना जाय कि मैं आत्मा हूँ, और अपरिणामी नहीं किन्तु सदैव होनेके न ते परिणामनशील हूँ । आज मेरा यह अहितरूप परिणामन है । यह परिणामन मेरा भिट सकता है और शुद्ध परिणामन आ सकता है । इस परिणामनको मेटनेके लिए उपाय मुझे ही करना है और वह उपाय ज्ञानका उपाय है ।

धर्मकी आविर्भूति धर्मकरो । यह उपदेश किया । तो धर्म करनेके लिए मैं क्या करूँ ? क्या हाथ पैर चलाऊँ ? क्या यहाँ वहाँकी चीजोंको उठाऊँ, धरूँ ? क्या करूँ ? व्यवहारमें यद्यपि इन क्रियाओंका उपदेश दिया जाता है—पूजा करो, द्रव्य चढ़ाओ यात्रा करो, अनेक इस्तेमालकी क्रियायें करते हैं, लेकिन ये क्रियायें एक मनको धामनेके लिये हैं । अयोग्य वानोमें, विषय कषायोंके परिणामोंमें यह मन न जाय, उमड़े लिए एक आलम्बन किया है । उस आलम्बनमें रुँकर प्रभुके स्वरूपपर दृष्टि दे लूँ, अपने स्वरूपपर दृष्टि दे लूँ इसके लिए यह व्यावहारिक यत्न किया है । तो धर्म कहाँ हुआ ? हाथ पैर चलायेंगे नहीं किन्तु अपने भीतर ज्ञान दृष्टि द्वारा जो स्वरूपका स्पर्श हो, प्रभुके शुद्ध विकासका परिज्ञान हो वहाँ धर्म है । धर्म क्रियाओंमें, चेष्टाओंमें नहीं है । धर्म करो इसका सीधा अर्थ यह है कि मोह रागद्वेषसे अलग होवो । कुछ क्रिया करनेका नाम, द्रव्यका दान, देनेका नाम, परका उकार करनेका नाम, यथार्थतः धर्म नहीं है । इनका नाम व्यवहारमें तो धर्म कहा जाता है लेकिन इसमें

परमिसे कि इन प्रियावर्तों ने ते हुमे में अने प्रायका इन नवमे निराला ज्ञान मात्र हैं। उनकी दृष्टि रगकर मनीष करनेकी बाध रगता हुआ नहीं। अगर तिलेव निरगुण मनीषणी नान ग्राही है तो धर्म किमा जा रहा है अन्यथा कपाय मेडनेके लिए जो रचनाएँ गम बताया गया है वह व्यवहार धर्म कपाय बढानेमे भी कारण बनाया जा सकता है। त्पण किता जाता है परम विनयशील होकर अने आगे स्वच्छमे नम जानेके लिए और कोई मृग त्याग करके दुनियामे अपनी उच्चता दिखाना चाहते हैं—मैं ठीक चल रहा हूँ, मेरी पदवि लाकमें अच्छी बनी है, पोजीशन सम्झनी है, ऐसा भाव बनाया ता वह त्याग मान कपाय बढानेके लिए हो गया जा कि नम विनयशील होकर अने आगे स्वरूपमे नम जानेके लिए था, लीन हो जानेके लिए था वह कपायकी दृष्टि धन हो गया है, तो सम्पत्ति हो हम आपका नम्य कारण है।

अभेदमे कार्यत्व व कारणत्वकी अव्यवस्था प्रकृति कर्तृत्ववादी यह कह रहे हैं कि दुनियामे जो कुछ भी यह प्रकार है, जो कुछ भी भौतिक नजर आ रहे हैं या जो कुछ समझमे आ रहा है, विकल आ रहा है, तरंग तो रही हैं ये सब प्राकृतिक हैं, प्रकृतिके धर्म हैं, प्रकृतिको कहते हैं अव्यक्त और इन सब माया जानोको कहते हैं व्यक्त। व्यक्त मायने जो स्पष्ट लोगोकी समझमे आ रहा है अव्यक्त मायने जो प्रकट नहीं हो पाता, जिसको समझ नहीं पाते, पकड़ नहीं सकते, दिखाने नहीं सकते, जो इन्द्रिय द्वारा गम्य नहीं है वह है अव्यक्त जो समझ आ रहा है वह है व्यक्त। तो प्रकृति है अव्यक्त, जिससे सनाग्नी रचना चलती है और ये सारी रचनाये हैं व्यक्त। तो यहा यह बात कही गई थी कि व्यक्त और अव्यक्तमे भेद नहीं है। जब व्यक्त और अव्यक्तमे भेद नहीं है। एक है फिर यह बात कैसे बन सकती कि अव्यक्त तो कारण है और व्यक्त फल है जब इनमे भेद ही नहीं माना है। एक स्वरूप है यह, तो छटनी कैसे की जा सकती है कि कारण तो अव्यक्त है, कोई यो कह देगा कि कारण तो व्यक्त है व कार्य अव्यक्त है। जब दोनों एक हो गये तो सदा भी कार्यकारण बता सकते हैं। इस कारणसे कोई यह निश्चय, एकान्त नहीं बन सकता कि प्रकृति कारण है और ये सब कार्य हैं।

मूल पदार्थोंकी वैज्ञानिक खोज भैया। कुछ भी जरा सत्य दृष्टिमे खोज जाय, उनके उपादानको तका जाय और वैज्ञानिक ढङ्गसे सोचा जाय तो यह नजर आया कि जितने ये रूप, रस, गंध स्पर्शवान पदार्थ हैं वे सब एक मूलमें कुछ उपादानको लिए हुए हैं और चूंकि इन सबके खण्ड खण्ड हुए देखे जाते हैं, दरी है, तनुवों का समूह है एक ही तनुमे हजारो टुकड़े होते हैं, उनके भी और टुकड़े होते हैं स्वयं टुकड़े हो होकर कोई ऐसा टुकड़ा भी होता है जिसका फिर भाग नहीं होता। तो इससे सिद्ध होता है कि इसका मूल उपादान कारण अतिसूक्ष्म है और वह कहलाता है अणु। तो रूपी, सूक्ष्म निरुण ऐसे अणु दृश्यमान स्क्वके उपादान हैं और जितने

ध्वज भावात्मक तत्त्व हैं, जहाँ रूप, रस गंध स्पर्श नहीं पाया जाता है, ऐसे रागद्वेष सुख दुःख ज्ञान ध्यान माधना ये अन्त जितने ज्ञानादि भाव पाये जाते हैं ये सब चेतन के घम हैं । यो चेतन भी वहाँ विस्तार लिए हुए है और यह अचेतन भी वहाँ विस्तार लिए हुए है । इससे उनमें यह छाँटना कि आत्मा तो अपरिणामी ही है, वह किसी कार्यका नहीं करता, उसका कोई प्रसार नहीं है, यह सब प्रकृतिका प्रसार है । जितने नर कोट आदि जीव दिख रहे हैं ये सब प्रकृतिके घम हैं प्रकृतिसे ये सब उत्पन्न हुए हैं यह छाट नहीं हो सकती । ऐसा काय कारण भाव तो तब माना जा सकता है जब इनमें अन्वय व्यतिरेक हो । मगर यह निश्चय तो नहीं कि प्रकृतिसे ही ज्ञानकी उत्पत्ति है । यह तो एक कल्पना है और कल्पना श्रद्धावश रूढिमें आ जाय तो कुछ ऐसा नजर आने लगता है ।

कल्पनाकी वकालत—कल्पना प्रभाव देखिये । सच्ची बात भी विरुद्ध कल्पना करनेपर असत्य मालूम होती है । असत्य बात भी कल्पना होनेपर सत्य मालूम होती है । एक कथक है कि कोई पुरुष एक बकरी लिए जा रहा था । चार ठगोंने देखा कि बकरी बड़ी सुन्दर है और सोचा कि इसे तो छीनना चाहिये, सो परस्परमें सलाह करके वे चारों ठग उसी रास्तेमें आगे शीघ्र जाकर एक एक मीलकी दूर पर जाकर खड़े हो गये । पहिले मीलपर जब वह बकरी लेकर पहुँचा तो ठग वाला—अरे भाई, बड़ा अच्छा कुत्ता लाये, कहामे लाये ? बस उतकी बात सुनकर वह आगे बढ़ा, यह सोचता हुआ कि यह झूठ कह रहा है । जब दूसरे मील पर पहुँचा तो दूसरा ठग बोला—वाह जी, कितना सुन्दर कुत्ता तुम्हारे पास है ? अब वह इस विचारमें पड़ गया कि यह कुत्ता है या बकरी ? जब तीसरे मीलपर पहुँचा तो तीसरेने कहा—आप कहाँ जा रहे हैं इस कुत्तेको लेकर ? अब तो उसके और भी कल्पना जगी । जब चौथे मीलपर चौथे ठगने भी वही बात कही तो सोचा कि देखो सभी कह रहे हैं कि यह कुत्ता है तो हमको भी भ्रम हो गया है कि यह बकरी है, है वास्तवमें कुत्ता । तो उसे वहीं छोड़कर लौट आया । ठगोंने उस बकरीको जे लिया । तो देखो इतनी मोटी बात भी कल्पनाये बन जानेके कारण वह न जान सका कि यह कुत्ता है या बकरी ? अब किसी पुरुषसे कोई दूसरा व्यक्ति कहदे कि आपका चेहरा आज बड़ा उदास है ? क्या तकलीफ है ? फिर कोई तीसरा कहदे कि आज तो आपकी तबियत कुछ खराब जैसी दिख रही है । इसी प्रकार कोई चौथा भी कुछ कहदे तो उसके अन्दर ऐसी कल्पनायें बन जायेंगी कि उसके और नहीं तो कुछ ज्वर जरूर हो जायगा कल्पनायें उठ रही हैं तो कल्पनाओंसे उससे भी कुछ यथार्थ दिख सकता है । तो प्रकृति क्या है ? इसका कुछ निणय न रखकर, कहते आये हैं साधु सन्यासोजन, लगता है ऐसा कि सत्य है महाराज, मगर प्रकृति कौनसा उपादान है, किसका नाम है, उसमें क्या गुण है ? कौनसे असाधारण लक्षण हैं ? विचार करनेपर कुछ समझमें तो नहीं आता, मगर हाँ है प्रकृति । लोग भी तो कह बैठते हैं कि यह सब कुदरतक



खेल है। देखो ना, पहाड़ पर कैसे कैसे फूल खिल रहे, कैसे सुन्दर भरने भर रहे, यह २२३ ५ है। मगर उस कुदरत को हाथ में रखकर बतावो तो सही कि यह है कुदरत !

प्रकृतिकी सृष्टिका भाव - शरीर कुदरत नाम है प्रकृति। यह सब प्रकृति का खेल है। तो सही क्या बात है ? प्रकृति नाम है कर्मका। कर्मकी ज्ञानावरण आदिक = मूल प्रकृतियाँ हैं। = कर्म और १०८ उत्तर प्रकृतियाँ हैं। इन कर्मों के उदय का निमित्त पाकर इन अरिओंकी ऐसी परिणति हुई है, ऐसा शरीर पिला है, ये फूल पत्ते जो नजर आ रहे हैं ये सब क्या हैं ? उन उस जातिके नामकर्मके उदयका निमित्त पाकर इस जीवकी ऐसी परिणति हुई है और ऐसी शरीर मिला है। जीवका ऐसा बन जाना स्वभाव न था पर ये बन गये, यह क्या है ? प्रकृतिका खेल है प्रकृति का नाच है। तो प्रकृति मायने कर्म। मायने कर्मका नाच। तो वह कर्म एकलूपी मयार्थ है, बनता है मिटना है, जिसका नियन्त्रण पाकर यह सब विश्वकी रचना हुई है। इसमें नित्य अपरिणामी तत्त्व नहीं है। किन्तु वह नष्ट होता है बढ़ता है आरामके मुक्त होता है। उस कर्मकी बात यहाँ प्रकृति शब्दमें कही गयी हो तो प्रकृति नित्य तो नहीं हो सकता क्योंकि नियमों का कारणता नहीं है, नित्यमें परिणाम नहीं होती। जो कूटस्थ नियम है, जो ज्योका त्यो है, जिसमें कुछ परिणामन नहीं है तो उस में अर्थशिक्षा कैसे होगी ? कोई कान कैसे बनेगा, अनुभवन कैसे चलेगा ? यदि नित्य में भी परिणामन सामते हैं तो यह बतलाओ कि नियम दरममें वह सब परिणामन जिससे परिणत हुआ करता है वह परिणामन क्रमसे होता या एक साथ। क्रमसे वह परिणामन बन नहीं सकता। क्योंकि जब नित्य है, एकस्वभावी है तो क्रम कैसे रखें ? प्रथम तो बने कुछ तो नित्य ही नहीं रहा और नित्य है और बननेकी बात है तो जितना जो कुछ बनना चाहिये वह सब एक साथ हो जाना चाहिये।

नित्यमें भी परिणामकारणत्वकी समावनाकी आशङ्का—शङ्काकार कहता है कि इसमें क्या हज है कि नित्य भी बना रहे और परिणामका कारण भी बना रहे। जैसे एक सर्प है, सप कभी कुडरिया रूपमें आ जाता है, कभी टेढ़ा चलता है कभी मेढ़ा चलता है कभी सीधा पड जाता है। तो जैसे सरने अपने आपके ही शरीरमें एक कुण्डली बना ली तो कुण्डली परिणामन हुआ कि नहीं, उस सपका परिणाम ? सर्पकी एक बदल कुण्डलीरूप है कि नहीं ? है, पर सबता वही है जो पहिले था और प्रव है। एक दृष्टान्त दिया जा रहा है कि जैसे सर्प वहीका वही है फिर भी उसमें परिणामन होता है तो नित्य होकर भी परिणामसे परिणत हुआ और उस परिणामका कारण कहा जाय तो इसमें कौन सी गलत बात है, वे परिणाम काय हुए और जो परिणामको प्राप्त हो वह कारण हुआ। तो इसी तरह परिणति नित्य है। नित्य होनेपर भी उसमें महान ब्रह्मकार बुद्धि इन्द्रिय आदिकके परिणामन क्यों

हुँ ? इन परिणामोंको प्रकृतिने प्राप्त किया तो ये परिणाम प्रकृतिके कार्य कहलाये और इन परिणामोंका प्रकृति कारण कहलाया प्रकृति वहीकी वही है इसमें कौनसा विरोध हो गया ? अरे अरिणाम तो एक वस्तुमें ही हुआ करता है और परिणाम व प्रकृतिका अभेद है । अभेद होनेपर भी कार्य कारण भाव बन रहा है, इसमें कोई विरोध आता है क्या ? जैसे स्याद्वादवादी भी मानते हैं कि पदार्थ वह एक है और उसमें तन्वीन नवीन पर्यायें चलती हैं । यह बतलावो कि वे पर्यायें उस पदार्थसे क्या न्यारी हैं ? न्यारी हो तो अलग करके दिखा दो । जैसे चावल और कूड़ा न्यारे न्यारे हैं अभी मिले हुए हैं तो चावलको कूड़ामें अलग करके दिखा देते चावल अलग है कूड़ा अलग है । इसी प्रकार जीव और क्रोध अगर न्यारे हैं तो दिखा दो कि यह है जीव । जीवका क्रोध परिणाम अभेद है या भेदका लिए हुए है ? अभेद है । एक ही वस्तुमें जिनने परिणाम होते हैं वे उस हीमें तो हैं उस हीमें अभेदरूप भी है और भेद रूप भी है । फिर भी कारण कार्य बना हुआ है । जीव क्रोधादिक परिणामोंसे परिणत हो रहे हैं तो परिणाम कार्य है और जीव उनका कारण है । तो एक ही वस्तुमें परिणाम और परिणामी अभेद होनेपर भी उनमें कार्य कारणका भाव बनाया जा सकता है ? तो इस समय प्रकृतिवादी यह कह रहे हैं कि प्रकृति एक वस्तु है और ये सब परिणाम उसमेंसे निकलते हैं । उन परिणामोंसे यह अभिन्न है, यह कारण है और यह परिणाम कार्य है ।

अपूर्व विज्ञानके लिये सममाधान उपयोग देनेकी आवश्यकता—किसी भी एक नये अपूर्व ज्ञानको प्राप्त करनेके लिए धीरे धीरे उद्यम करना चाहिये । और उसमें धीरता रखना चाहिये । कदाचित् जीवनको ऐसा ही बनाया जाय कि जो सरल बातें हो उन्हींको पसन्द करे तो यह विचार करो कि सरल नाम है किड़का ? या नो व्यावहारिक मोटी बातें हो या किस्मा कहानियाँ आदिक हो पर रोज रोज उन्हीं सरल बातोंके सुनते सुनते फिर उन सरल बातोंका कुछ असर नहीं रहता । जैसे जो कछुतर रोज रोज किसी ठन ठनकी आवाजको सुनता रहता है उस कछुतरको उस ठन ठनकी आवाजका फिर कुछ भय नहीं रहता है, यो ही सरल बातोंको रोज सुनते सुनते फिर उनका कुछ असर नहीं रह जाना है । लोग थोड़ी सी कठिन बातको सुनकर अपने मनको पहिलेसे ही ढीला कर लेते , फिर अपने मनको व्यापारिक कार्योंमें लगा देते हैं तो उस विषयसे वे अत्यन्त दूर हो जाते हैं, तो वह विषय उनके लिए कठिन तो लगेगा ही । कितनी ही कठिन बात क्यों न हो, यदि ज्ञानसे काम लिया जाय तो यह बात बाँटे ही समयमें अत्यन्त सरल हो जायगी ।

तरङ्गनिर्णयमें धीरताकी आवश्यकता—ज्ञानमें तो ऐसी अद्भुत लीला है कि यदि ध्यान चाहें तो परके अन्दरकी कोठरीमें खड़े हुए तिजोड़ीके भीतर सन्दूकके अन्दर किसी पोटीमें बँधे हुए म्वणं लण्डको आप यहाँ बैठे ही जान सकते हैं । इस

ज्ञानको वे दीवाल, दरव जे तिजोड़ी आदि कोई रोक नहीं सकते । तो जिम ज्ञानमे इतनी शक्ति है उस ज्ञानमें थोड़ी भी कठिन बात समझमे न आये ऐसा हो नहीं सकता । हाँ कोई भी चीज हो वह धीरे धीरे समझमे आयगी । एकदमसे तो कोई चीज समझ मे नहीं आ जाती । कोई चाहे कि हम इस सारे पर्वतको एक बारमे ही लाँच जायें तो यह कैसे हो सकता है, धीरे धीरे ही उस पर्वतको पार किया जा सकता है । अथवा कोई चाहे कि मैं इस धिजाको एकदमसे हो सीख लूँ तो कैसे सीखा जा सकता है ? धीरे धीरे उसको सीखा जा सकता है । ठीक इसी प्रकार यदि आप लोग इन कठिन बातोंको भी धीरे धीरे समझनेका प्रयत्न करते रहेंगे तो कुछ समयके बादमें इनसे भी कठिन बातें सुगमतासे समझमें आ जायेंगी । तो यहाँ यह कहा जा रहा है कि प्रकृति तो नित्य है और उसके परिणामन बन रहे, उसमें गुण नजर आ रहे ऐसा माननेमें तो कोई दोष नहीं है । उत्तर है अभी दिया जायगा विस्तार सहित कि बात तुम्हारी ठीक है मगर यह अनेकान्तका आलम्बन होगा । इससे प्रकृति कश्चित् नित्य है कश्चित् अनित्य है यह सिद्ध हुआ है ।

एक नित्यवस्तुमे परिणामकी सभावनाकी आशङ्का और समाधान—  
की दिशा - इस सतस्त लोककी रचना प्रकृतिकृत माननेपर यह पूछा गया कि ये जितने जो कुछ परिणामन हैं वे परिणामन प्रकृतिमे भिन्नरूपसे हैं या अभिन्नरूपसे हैं ? प्रकृति धूर्ति नित्य है तो नित्यमें परिणाम बन नहीं सकता । जो कूटस्थानित्य है उसमे कुछ बदल बदल नहीं हो सकती । अभिन्न है तब कार्य कारण भेद नहीं है, भिन्न है तब भी कारण भेद नहीं बन सकता । भिन्न तो अनेक पदार्थ हैं । जैसे यह चीकी है यह भीट है तो इसमे कार्य अथवा कारण क्यों नहीं बनता ? जो नित्य पदार्थमे परिणामकी मिद्धि नहीं । अगर कहो कि नित्यमे भी परिणाम मान लिया जाता है । एक सर्प है और वह कुण्डली आदिक अनेक अवस्थायें करता है तो नित्यमें भी तो परिणाम बना । उत्तर दिया गया है कि अनेकान्ततो आशय लेनेपर ही वस्तुमें परिणाम बन सकता है ।

स्याद्वादके आश्रयसे नित्य वस्तुमे परिणामकी सभावनाका समर्थन—  
एक वस्तुमे परिणाम स्याद्वादकप्रतिसे किस तरह बनेगा अब इसकी चर्चा करनेकी, प्रकृति को भी कश्चित् नित्य माननेपर परिणाम बन सकता है । किस तरह ? अच्छा बतलावो - नित्य वस्तु है प्रकृति । जो महान् अहङ्कार आदिकरूप परिणामी है जो पूर्व अवस्थाका त्याग करनेसे परिणाम है या पूर्व अवस्थाके त्याग बिना परिणाम है ? देखिये । प्रथम बहुत सरल है । मिट्टीके लौहेसे जैसे घड़ा बनता है तो वहाँ भी इसी तरह पूछो कि उस मिट्टीमे जो घडारूप परिणामन बना है वह लौहेरूप परिणामके त्यागसे बना है या लौहेका त्याग भी नहीं हुआ और घड़ा बन गया ? अथवा और हृष्टान्त समझ लीजिये । यह अगुली सीधी है, अब इसको टेढ़ा कर दिया तो अगुलीमें

जो टेढ़ा परिणामन हुआ है वह सीधे परिणामनका त्याग करके हुआ है या सीधे परिणामनका त्याग नहीं किया और अगुती टेढ़ी हो गई ? ये दो प्रश्न किए गये प्रकृतिसे जो बुद्धि अहङ्कार विपर्यय यह विश्व उत्पन्न हुआ है सो ये सब जहाँ उत्पन्न हुए उसके पूर्वरूपका त्याग करके उत्पन्न हुए या पूर्वरूपका त्याग किए बिना उत्पन्न हुए ? और भी दृष्टान्त ले लो । एक मनुष्य है वह बालक अवस्थाके बाद जवानी अवस्थामे आया है तो हम वहाँ पूछ सकते हैं कि वह बालकपनकी अवस्थाका त्याग करके जवान बना या बालकपनकी अवस्थाका त्याग किए बिना ही जवान बना ? यहाँ अनेकान्तकी सर्वथा अनिवार्यताका दिग्दर्शन कराया जा रहा है । अभी दशमोमे अनेकान्त स्याद्वादको न माननेपर कुछ भी कहने समझानेकी व्यवस्था नहीं बनती

स्याद्वादके बिना ज्ञानप्रकाशकी प्रगतिकी अशक्यता स्याद्वाद और अहिंसा ये दो तत्त्व हितमय जिवन बनानेके लिये बहुत आधारभूत तत्त्व हैं । स्याद्वाद बिना ज्ञानविकाश नहीं फैलाया जा सकता और अहिंसाके बिना शान्ति नहीं प्राप्त की जा सकती । स्याद्वादका अर्थ है—किसी पदार्थकी अपेक्षासे उसकी कलायें बताना । जैसे यह चौकी है । कैसी है ? कोई कहेगा कि यह ५ फुट लम्बी है, कोई कहेगा कि डेढ़ फिट चौड़ी है, कोई कहेगा कि १ फुट ऊँची है, कोई कहेगा कि पीली है यो अनेक तरहके लोग अलग अलग उत्तर देंगे । तो वे सभी उत्तर अपेक्षा लगानेसे सही हैं, पर इस चौकीका जो वर्णन होगा, समझाना होगा वह स्याद्वादका सहारा लेकर होगा । किसी मनुष्यका परिचय देना है, यह कौन हैं माहब ? तो दिनाचो परिचय । तो परिचय आप अपेक्षा लगा लगाकर देते जायेंगे । यह अमुकका पुत्र है, अमुकका पिता है, अमुक आमका प्रधान है, धर्मात्मा पुरुष है आदि । यो अपेक्षायें लगाकर उसका परिचय कराया जायगा । तो स्याद्वादके बिना कोई अन्तः प्रकाश नहीं कर सकता और तो क्या अन्तः जीवन भी नहीं चला सकता ।

अहिंसाके बिना शान्तिकी असंभवता—और देखो भैया ! अहिंसाके शान्ति न मिलेगी । अहिंसा कहते किसे हैं ? अपने परिणाममे रागद्वेष मोह विकार भावोंको न उत्पन्न होने देना इसका नाम अहिंसा है । लोग तो किसीको मार डालना, पीड़ा देना अथवा पीटना आदि कार्योंको हिंसा कहते हैं । क्यों पीड़ा उनका नाम हिंसा ? इस कारण पता कि इस पुरुषने अपने मनमे रागद्वेष क्रोध कषाय उत्पन्न की तब वह दूसरेको मार सका । तो कषाय उत्पन्न की, यह है हिंसा । दूसरेकी पीठपर थप्पड़का संयोग हुआ तो यह सीधी हिंसा नहीं है । परिणाम हुए रागद्वेषके यह हिंसा है । इसी प्रकार झूठ बोलना, चोरी करना, कुशील सेवन करना, धनपर दृष्टि होना, वैभवके बड़े पुत्रोंसे बाँधना ये सब हिंसा है । केवल दूसरे जीवको मारने पीटने कष्ट देने आदिका ही नाम हिंसा नहीं है । अगर पुत्रसे राग है तो आप अपनी हिंसा कर रहे हैं न कि दूसरेकी, और यदि आप किसी दूसरेसे द्वेष कर रहे हैं तो उस समय भी

आप अपनी हिंसा कर रहे हैं नकि दूसरेकी । दूसरेकी हिंसा तो उसके खुदके राग-द्वेष मोहादि भावीके कारण होती है । एक साधु पुरुषपर किसी सिंह पुरुषने वार कर दिया, किसी शत्रु पुरुषने मार डाला और साधुने समतापरिणाम ही किया । अपने ज्ञानभावमे ही वह स्थिर रहे अथवा कर्मकलङ्क को काटकर मुक्ति भी प्राप्त करले तो इस प्रसङ्गमें हिंसा किसकी हुई ? हिंसा हुई उस मारने वालेकी । जो रागद्वेष करता है, जो कषाय करता है, जो घन वैभवमे ममता रखता है वह अपनी हिंसा बराबर किये चला जा रहा है । तो हिंसाका परिणाम छुटे बिना शान्ति नहीं आ सकती ।

अनेकान्तकी दिशामे प्रकृति परिणामके विषयमे पूर्व परिणामके त्याग व अत्याकके विकल्पोकी ऊहा—यहाँ प्रकृत बात चल रही थी कि प्रकृतिसे इस सारे ससारका निर्माण हुआ है । तो यह बतलावो कि प्रकृतिने जैसे बुद्धि उत्पन्न की बुद्धिने अहंकार उत्पन्न किया तो प्रकृतिकी पहिले बुद्धि रूप अवस्था थी और अब अहंकाररूप अवस्था हुई तो उस प्रकृतिने पूर्वदशा का त्यागकर नवीन पर्याय ग्रहणकी या पूर्व पर्याय का त्याग नहीं किया और नवीन पर्याय पायी ? यदि कहो कि पूर्व अवस्थाका त्याग नहीं किया और नवीन अवस्था भी प्राप्त कर ली तब तो अवस्थामे सकरता हो गयी । जैसे एक मनुष्यने बाल बच्चाका त्याग नहीं किया और युवावस्था धारण कर लिया तो इसका अर्थ यह होना चाहिये कि बालक और जवान एक साथ हो जाय, पर क्या ऐसा हो सकता है ? नहीं । यदि कहो कि पूर्व अवस्थाको त्याग करके उत्तर अवस्था ग्रहण की प्रकृतिने तो देखिये ऐसा माननेमें दोष तो न आया कि किसी वस्तुने पूर्व पर्यायको त्यागकर नवीन पर्याय ग्रहण की, किन्तु वह वस्तु सर्वथा नित्य न कहलायगी क्योंकि स्वभावकी हानि हुई । जैसे अगुलीने सीधी पर्यायको त्यागकर किया ना । तो अगुली जो पहिले सीधस्वभावी होगी थी सीधी प्रकृति बनी थी उसकी हानि हुई ना, अब टेढ़ी पर्यायमे आयी तो इसमें प्रकृतिके स्वभावकी हानि आती है ।

पूर्वपरिणामके सर्वथा त्याग या कथंचित् त्यागके विकल्पोकी ऊहा—अच्छा प्रकृत निर्णयमें आगे बढ़िये । मान लिया कि प्रकृतिने पूर्व अवस्थाका त्याग कर दिया और उत्तर पर्याय ग्रहण करली, थोड़ी देरको नान लीजिये और कोई उपालम्भ न दिया जाय तो अब हम यह पूछते हैं कि उस प्रकृतिने जो पूर्व अवस्थाका त्याग किया है वह सर्वरूपसे किया है या कथंचित् किया है, अर्थात् प्रकृतिने पूर्व-अवस्थाका त्याग द्रव्यरूपसे भी किया, पर्यायरूपसे भी किया, क्या दोनो ढङ्ग से कर दिया या कथंचित् किया ? इस प्रश्नको एक और दृष्टान्त लेकर समझिये । जैसे अगुली ने सीधी पर्यायको त्यागकर टेढ़ी पर्यायको ग्रहण किया तो यह माननेपर कि अगुली ने पूर्वपर्यायको त्याग दिया तो जैसे यह पूछा जाय कि इस अगुलीने पूर्व पर्यायका सर्व-रूपसे त्याग दिया या कथंचित् रूपसे ? सर्वरूपसे त्यागा, इसमें बात यह पूछी गयी कि अगुलीरूपसे भी त्याग हो गया, क्या दोनो प्रकारसे त्याग मानोगे तो इसका अर्थ यह

हुआ कि अगुली भी न रही, अन्त हो गयी इसी प्रकार प्रकृतिने अगर सर्वथा त्याग कर दिया तो प्रकृति न रही, जब प्रकृति ही न रही तब फिर उसका परिणाम ही क्या । जब अगुली ही न रही तब टेढ़ा परिणामन किसका हुआ ? और, इस स्थितिमें जो कि पूर्वरूपका सर्वरूपसे त्याग किया तो नई अपूर्व चीजकी उत्पत्ति हुई । तो इसका अर्थ हुआ कि नये-नये द्रव्य ही उत्पन्न हो जाते हैं । कोई एक चीज नहीं है जिसकी परम्परा बने और उसमें परिणामन चले । यदि कहो कि इस प्रकृतिने पूर्वरूपका सर्वथा त्याग नहीं किया किन्तु कथञ्चित् त्याग किया । जैसे कि दृष्टान्तमें कहा जाय कि अगुलीने पूर्वरूपका याने सीधेपनेका सर्वथा त्याग नहीं किया कथञ्चित् मानो कि अगुली पर्यायरूपसे सीधेपनेका त्याग किया, द्रव्यरूपसे नहीं तो यह बात तो सही है इसमें क्या विरोधकी बात है क्योंकि एक ही अर्थ बना रहे और वह परिणामको प्राप्त करे तो पूर्व परिणामका त्याग करके उत्तर परिणाम प्राप्त करता है । जैसे अगुली सीधीसे टेढ़ी बनती है तब पूर्व परिणामका त्याग किया और उत्तर पर्यायको प्राप्त किया । तो इसमें स्याद्वादका हां सहारा हुआ कि नहीं । वस्तु तो नित्यानित्यात्मक मानना पडा, तो प्रकृति सर्वथा नित्य है एकस्वभावी है यह बात कहीं रही ।

पूर्वरूपका एकदेश या सर्वदेशसे त्यागपर विचार—शङ्काकार कहता है कि प्रकृतिने पूर्वरूपका त्याग एक देशसे किया सर्वदेशसे नहीं किया । देखिये यह सवाद हमारा नया है सर्वथा और कथञ्चित्के परिणामनके विकलासे सर्वदेश और एक देशके परिणामनके विकलका भाव जुदा है । सर्वथा और कथञ्चित्में तो द्रव्य और पर्याय दृष्टि की बात पूछी गयी थी । और यह प्रकृति जितनी लम्बी चौड़ी है जितने क्षेत्रमें फैली है उसमें एक हिस्सेमें त्याग नहीं हुआ । जो क्षेत्रदृष्टिसे पूछा जा रहा है । समाधानमें कहा जा रहा है कि एक देशसे ता त्याग सम्भव नहीं, क्योंकि प्रकृतिको निरश माना गया है । निरशमें एक देश कैसे ठहरेगा । वह तोसम्भव है । जैसे कोई पूछे कि परमाणु में जो पूर्वरूपका त्याग हुआ वह परमाणुके एक देशमें हुआ या सर्वदेशमें हुआ ? अब परमाणुका एक देश क्या ? परमाणु तो उतना ही है, एक प्रदेशी है, उसमें एक देश क्या । इस प्रकार चाहे व्यापी निरश हो चाहे एक प्रदेशी निरश हो, जो निरश है उसमें एक देश तो सम्भव नहीं । अगर कहो कि प्रकृतिमें सर्वात्मकतासे सर्व प्रदेशोके सर्वदेशोसे त्याग हुआ पूर्वरूपका, तो फिर प्रकृति ही नहीं रही, वस्तु ही न रही, बात ही न रही, नित्यपना ही न रहा । ये बातें सब इस प्रकारसे समझायें कि जैसे कोई आदमी नरक तिर्यञ्च, मनुष्य, देव आदिक गतियोंमें जाता है तो उस आत्माकी पूर्व परिणतियोंका क्या सर्वथा त्याग हुआ अथवा कथञ्चित् हुआ सर्वदेशसे हुआ वा एक देश से ? उनका जो उत्तर है, क्योंकि कूटस्थ नित्य आत्मा नहीं है, पर कूटस्थ नित्य एकान्तमें वस्तुका मानकर फिर उसमें परिणामके त्याग उपादानकी बात लायें कार्य कारणका भेद लायें तो सम्भव नहीं है ।

प्रवर्तमान और निवर्तमान धर्मका धर्मोत्सृजकत्व और अभिन्नत्वका विचार—यह कुछ अन्य बातें भी हमीमे सम्बन्धित पड़ी जा रही है। जैसे एक मनुष्य में बाल अथवा तो गुजर गई जवानोकी अवस्था पाये तो उस मनुष्यमें दो धर्मोंकी धर्मावस्था ना। कौनसे दो धर्म? बालपन और जवानो। तो जवानो है प्रवर्तमान और निवर्तमान है निवर्तमान। निवर्तमान मायने जो हट गया, प्रवर्तमान मायने जो हो रहा। तो एक मनुष्यमें बाल्यावस्थाको त्यागकर जवानो अवस्था आई तो इसे क्या कहोगे? कि जवानो तो हुई प्रवर्तमान धर्म और बालपन हुआ निवर्तमान धर्म। तो यह बतलावो कि प्रवर्तमान और निवर्तमान मनुष्यसे भिन्न है या अभिन्न है? यह बात जैसे दृष्टान्तमें पूछी जा सकती है। इसी तरह इस प्रकारमें पूछा जा रहा है कि प्रकृतिमें जैसे बुद्धि पर्यायिको निवृत्ति निवर्तमान और अहङ्कार प्रवर्तमान धर्म हुआ। तो प्रवर्तमान और निवर्तमान ये दोनों धर्म उस प्रकृतिसे भिन्न हैं अथवा अभिन्न हैं? यदि कहो कि ये भिन्न हैं जैसे दृष्टान्तमें कोई कहदे कि बचपन और जवानो ये दोनों अवस्थायें, प्रवर्तमान और निवर्तमान धर्म मनुष्यसे जुड़े हैं तो यह बान मानी जा सकती है क्या? अगर जुड़ा है मानो बचपन और जवानो तो मनुष्य तो मनुष्य तो ज्योका त्यो रहा, वह तो जवान न बन सका। वह अलग चीज है। इसी प्रकार यदि प्रवर्तमान और निवर्तमान धर्म प्रकृतिसे निराला हो तो प्रकृति तो उग ही प्रकार रहा फिर परिणाम तो नहीं पड़ा जा सकता कि प्रकृति हरिणत हो गयी। अगर बचपन और जवानो मनुष्यसे निराली मानी जाय तो यह तो नहीं कहा जा सकता कि मनुष्य परिणाम है मनुष्य बदला है उसकी बदल तो नहीं कही जा सकती, क्योंकि वे मनुष्य ये तो भिन्न मान ली गयीं। जैसे कि किसी दूसरेकी बचपन जवानोके बदलमें किसी दूसरे मनुष्यकी बदल तो नहीं कही जा सकती ऐसे ही किसी मनुष्यको बदल नहीं कही जा सकती, क्योंकि बचपन जवानो ये सब निराले हो गये। भिन्न पदार्थोंका उत्पादव्यय होनेपर किसी भिन्न नित्य वस्तुका परिणामन नहीं माना जा सकता और अगर मानोगे तो हम कहेंगे कि किसी अन्यमें भी परिणाम हो गया। भिन्न बुद्धि अहङ्कारके परिणामसे हम कहेंगे कि आत्मा परिणत हो गया। मनुष्यका बचपन बदलनेसे जवानो आनेसे जो कि भिन्न मान लिया, उस मनुष्यकी परिणति मानोगे तो हम कहेंगे कि नहीं एक छोटा परिणत हुआ। भिन्न व्यवस्था क्या?

प्रवर्तमान और निवर्तमान धर्मके सत्त्व और असत्त्वके विकल्पकी ऊहा शकाकार कहना है कि प्रकृतिसे सम्बन्ध रखते हैं वे दोनों धर्म, दोनों पर्यायें। एक पर्याय नष्ट हुई कि दूसरी पर्याय आयी सो वे दोनों ही प्रकृतिसे सम्बन्ध रखते हैं इस कारण उन दोनों धर्मोंके उत्पादव्ययसे फिर भी परिणामन मात्र लगे। यह भी बात भिन्न माननेसे सुन्दर नहीं जवती, क्योंकि जैसे बचपन व जवानो ये दोनों धर्म सम्बन्धित हैं या असम्बन्धित? बचपन और जवानोकी सत्ता है कि नहीं? जिन्हें कि मनुष्यसे निराला माना है। अगर कहो कि सत्ता है तो जिसकी सत्ता होती है वह स्वतन्त्र हो

जाता है फिर वह दृश्यकी अपेक्षा नहीं रखता । उसमें फिर सम्बन्ध नहीं बनता । मनुष्यकी तरह वचन जवानी भी रहे तो वे भी काम करने वाले सत् बन गए । और, अगर कहो कि असत् हैं ये वचन और जवानी, तो जो असत् है उसके बारेमें चर्चा ही क्यों करते ? इसी प्रकार प्रकृतिमें भी उत्तर ले लीजिये । प्रकृतिके दोनो धर्म प्रवर्तमान और निवर्तमान हुए, वे भिन्न हैं फिर भी कहते हैं कि उनका इस प्रकृतिमें सम्बन्ध है तो वतनावो वे दोनो धर्म सत् है या नहीं ? यदि कहो कि सत् हैं तो प्रकृति की ही तरह वह भी स्वतन्त्र पदार्थ हो गया । फिर सम्बन्ध ही क्या ? यदि कहो कि असत् है, उसका नाम ही नहीं है, तो फिर उसकी चर्चा ही क्या करते हो ? फिर सम्बन्ध ही क्या जोड़ते हो ? जैसे खरगोशके भीग नहीं तो उसका सम्बन्ध तो नहीं जोड़ा जाता । इसी प्रकार यदि ये दोनो धर्म कुछ हैं ही नहीं तो फिर सम्बन्ध क्या ज डोगे ?

वस्तु व्यवस्था भैया ! सीधी बात तो यो है कि कोई भी वस्तु प्रवर्तमान निवर्तमान धर्मसे व्यतिरिक्त नजर नहीं आता है । मनुष्य क्या है ? अगर कोई जवान मनुष्य खड़ा है तो जवान पर्यायमें जो खड़ा है वह मनुष्य है और अगर कोई बालक पर्यायमें जो खड़ा है वह मनुष्य है । तो प्रवर्तमान और निवर्तमान को छोड़कर हम क्या बतावेंगे । वस्तु द्रव्य पर्यायात्मक है । जिन दार्शनिकोंने यह कोशिश की है कि पर्याय न मानकर केवल एक द्रव्य स्वभाव ही मानते हैं तो उनका वह मतव्य केवल एक कल्पना भरका रह गया है, उपयोगमें नहीं आ सकना यत्नमें नहीं आ सकता, अर्थ किया नहीं बन सकती । तो बात सीधी यो है कि जगतमें जितने परिणामन पाये जायें उतने तो पदार्थ हैं । यहाँ परिणामन कहकर एक अभेद परिणामनकी बात कही जा रही है । चित्तने बदलने वाले धर्म है, सत् हैं उतने ही तो पदार्थ हैं और ये सब धर्म एक दूसरेसे मिलते जुलते हैं । तो उस मिलने जुलनेकी दृष्टिमें जब हम इन पदार्थों का हरिचय करते हैं तो ये समस्त पदार्थ लोकमें जितने जो कुछ हैं वे सब ६ जातियोंमें मिलेंगे । पदार्थ ६ नहीं हैं, पदार्थ तो अनन्तानन्त हैं पर उन पदार्थोंकी सदृशता विशदृशताकी दृष्टिसे निरगा जाय तो उनकी जातिर्पा, ६ हैं । कुछ द्रव्य जीव जातिके रहे कुछ बुद्गल जातिके रहे कोई एक अधर्म द्रव्यकी जातिके रहे कोई एक धर्म द्रव्यकी जातिके रहे, कोई एक अप्रम द्रव्यकी जातिके रहे और कुछ काल जातिके रहे । ये अनन्तानन्त द्रव्य सब परिणामनशील हैं और इनकी पर्यायें प्रतिसमय होती रहती हैं, पर परिणामनमें सीवारण अथवा असाधारण ये निमित्तोंसे भरा सारा ससार है ही । एक द्रव्यका परिणामन दूसरे द्रव्यके परिणामनमें निमित्त बनता है । तो इस प्रकार इस लोककी रचना निसर्गत हो रही है ।

प्रकृतिके कर्तृत्वका यथार्थ भाव—निर्गन्त का अर्थ है प्रकृतिसे, स्वभावमें, पर जिसकी प्रकृतिसे हो रही है ? यह परिणामन बोलनेमें ही न देखा जाय और उस



परिणामन वालेसे अलग प्रकृति मान ली जाय तो वहाँ विडम्बना है, अन्यथा समस्त पदार्थ परिणामनशील है, वे प्रकृत्या अपनी रचना करते रहते हैं इसमें क्या विगाड है? और, देख लो प्रकृति कर्ता हो गयी। प्रकृति कर्ता है इसका अर्थ है कि प्रत्येक पदार्थका जो निजी उपादान है, निजी प्रकृति है वह कर्ता है और वह प्रकृति अपने अपने अधिष्ठापक पदार्थका ही कर्ता है न कि अन्य पदार्थका कर्ता था। यों तो प्रकृति कर्ता माना जा सकता है पर प्रकृति कोई एक सर्वव्यापी एक स्वतन्त्र वस्तु है और प्रकृतिको छोड़कर अन्य कोई वस्तु नहीं है यहाँ सृष्टिके प्रसङ्गमें केवल दो ही तत्त्व हैं पुरुष और प्रकृति। आत्मा और प्रधान और कुछ नहीं है। बाकी तो तीसरे चौथे आदिक जो कुछ होंगे वे सब प्रकृतिके परिणामन हैं। यह बात युक्त नहीं बैठती।

निर्मोह होनेके लिए परिणामनके निर्णयका महत्त्व - यह एक परिणामन का निर्णय है। यह निर्णय करना कितना आवश्यक है इसकी महत्ता देखिये। जो मनुष्य परिणामनोकाका यथार्थ निर्णय नहीं कर सकता उसका मोह कभी छूट नहीं सकता और मोह छूटे बिना शान्ति नहीं मिल सकती। जब यह विदित होगा कि जितने पदार्थ हैं उतने परिणामन हैं और उन पदार्थोंका वह परिणामन उन पदार्थों से ही आविर्भूत हुआ है, उसको करनेमें कोई दूसरा पदार्थ समर्थ नहीं है। ऐसा निर्णय यदि आया है, हृदयमें विश्वास जमा है तो वहाँ यह भेद नहीं बन सकता कि मैं अमुक पदार्थमें अमुक परिणति बनाऊँ, अथवा मेरे ही सहारे इस कुटुम्बका जीवन इनका पालन पोषण है, यह फिर दृष्टि न रहेगी। वह जानगा कि इन परिवार जनो का यदि अनुकूल भाग्योदय है तो मैं क्या, कोई और निमित्त बनेगा और अगर उनका ही उदय अनुकूल नहीं है तो हम क्या, कोई दूसरा भी उनके लिए निमित्त न बनेगा। राजा सत्यन्धरको रानीने अपने बालक जीवन्धरको श्मशानमें जन्म दिया उस समय कोई सहारा न था। रानीने सोचा कि यदि इसका भाग्य है तो हम जैसे लोग क्या, देव भी रक्षा करेंगे और यदि भाग्य नहीं है तो यह हमारी गोदमें रहकर भी विदा हो सकता है। रानी बच्चेको छोड़कर चल दी या छिप गई। होता क्या है कि उन्नी सप्ताह किसी सेठका बच्चा मर गया था उसे वह श्मशानमें ले गया था। उस बच्चेको तो श्मशानमें छोड़ा और दूसरा (जीवधर) बच्चा उस सेठने पा लिया। उस सेठने उस बच्चेको लाकर अपनी पत्नीको दे दिया। उसने उस बच्चेकी रक्षा की। तो भाई यहाँ कौन किसकी रक्षा करता है? सभीकी अपने अपने अनुकूल भाग्योदयसे रक्षा होती है तो जिन्दगी शेष बची है उतनी ही जिन्दगीमें इस मोहको छोड़दे तो हम अपना भला हो जायगा।

धर्मको धर्मसे अभिन्न माननेपर कार्यकारण भावकी असिद्धि—  
शङ्काकार कहता है कि प्रकृतिमें प्रवर्तमान और निवर्तमान धर्म धर्म प्रकृतिसे अभिन्न है, अनर्थान्तरमूल है। जो जिसका धर्म है वह वही एक धर्म है अन्यथा अर्थात् धर्म

और धर्मोंको अन्य अन्त्य अर्थ माननेपर वे धर्मोंके धर्म ही नहीं कहना सकते हैं। अब इसपर विचार किया जाता है कि यदि धर्मोंको धर्मोंसे अभिन्न माना जाय तो एक धर्मस्वरूपसे अव्यतिरिक्तता होनेसे धर्म और धर्मोंका एकत्व ही रहा फिर धर्मोंका परिणाम ही कहाँ हुआ और धर्मोंका विनाश व उत्पादन ही कहाँ हुआ ? जैसे कि धर्मोंके स्वरूपका उत्पादव्यय नहीं होता। अथवा धर्मोंकी तरह धर्म भी अपूर्व अपूर्व उत्पन्न होगा व पूर्व पूर्व नष्ट होगा फिर तो किसीका कोई परिणाम ही सिद्ध नहीं होता इस प्रकार परिणामके दशसे भी व्यक्त और अव्यक्तमे कार्यकारण भाव सिद्ध नहीं होता है तब तो प्रकृतिसे बुद्धि, बुद्धिसे अहङ्कार फिर भौतिक पदार्थ आदि उत्पन्न मानना केवल कल्पना तक ही सीमित रहा।

सदकरणहेतुसे कारणमें उत्पत्तिसे भी पहिले कार्यकी सत्ता सिद्ध करनेका प्रयत्न — प्रकृतिकर्तृत्ववादमे अब यह बताया जा रहा है कि प्रकृतिमे सारे कार्य सदा मौजूद रहते हैं। उत्पत्तिकी जो बात कही जाती है उसका अर्थ आविर्भूति है, उत्पन्न होना नहीं। जैसे किसी जगह बहुत सी चीजे रखी हैं और उनपर पर्दा डाल दिया तो पर्दाके हटानेसे चीजें उत्पन्न नहीं होती किन्तु जो चीज पहिलेसे सत् थी उनका उनका आविर्भाव हो जाता है। इसी तरह प्रत्येक पदार्थमे समस्त कार्य सदा रहते हैं, आवरण हटनेपर वह कार्य प्रकट हो जाता है। इसका भाव यो समझिये कि जैसे गेहूँ के दानेमे गेहूँके पेड़ और उन पेड़ोमे जो आगे दाने होंगे वे यो समझते जाइये, सारी की सारी चीजें एक गेहूँके दानेमे अब भी मौजूद हैं, सिर्फ खेती करके बीज डालकर केवल उन कार्योंका आविर्भाव किया जाता है। इसीके समर्थनमे एक हेतु दिया जा रहा है — 'असदकरणात्'। पदार्थके सारे कार्य जो आगे होंगे वे अब भी सदभूत हैं। यदि सदभूत न हो, असत् हो तो जो असत् चीज है वह किसी भी प्रकारसे सत् नहीं की जा सकती है यह उनका हेतु है। यदि कारणात्मक पदार्थकी उत्पत्तिसे पहिले कार्य नहीं होता तो किसी भी समय किसीके भी द्वारा वह किया न जा सकता था। जो चीज है ही नहीं, असत् है वह चीज कभी किसीके द्वारा की भी जा सकती है क्या ? यदि असत् चीज भी सत् की जा सकती है तो गंधके सींग, आकाशके फूल, घुवोंकी छाया आदिक भी जो असत् चीजें हैं उन्हें सत् रूप बना लिया जाय। पर ऐसा होता तो नहीं देखा जाता। तो असत् चीज किसीके द्वारा सत् नहीं बनायी जा सकती। इससे यह सिद्ध है कि पदार्थमे ये सारे कार्य जो किए गये हैं वे सबके सब अब भी वही सत् हैं। सिर्फ युक्तिसे उनको प्रकट किया जाता है।

सत्कार्यवादके मन्तव्यका दृष्टान्तों द्वारा स्पष्टीकरण— जैसे समझला, बताओ दूधमे सत् है कि नहीं ? अगर दूधमे घी सदभूत नहीं है तो फिर उम दूधमेसे कभी घी निकाला ही नहीं जा सकता। शङ्काकारका यह मतव्य है कि कारणात्मक पदार्थमे प्रकृतिमे वह साराका सारा विश्व, वे समस्त पर्यायें सदा सत् हैं। देखो तेल

आदिके द्वारा तेल कर्म उत्पन्न होता है। तिलमे तेल निगलना है सो त्रिवेण तेल पहिलेने हो मौजूद है तब तो यह तेल निगलना है। कहीं ऐसा नो नही है कि यह तेल कहीं बाहरगे पाया गया हो। यहा यान मनुष्योमे ले जा। बाहर कोई मानवरका हो दसका कसो न हो उमचे भी उमका बेटा मौजूद है, उममे अगर उतांग बेटा मौजूद नही है तो फिर यह बेटा हो कर्मि जाता है ? अगर मनमे उमका बेटा पहिलेसे मौजूद न हो तो येटा उमके द्वारा कभी उनाया हो नही जा सकता। एसा एक मतव्य है। हमम प्रकृतिमे वे मारीतो मारी चीजे मौजूद है नभो तो मारीका मारी चजे उम प्रकृतिमेमे निक्ल गये है। जिस योग जो माधन है उस योग वंसी चीजे निक्लती रहती है तसी प्रकृतिमे कार्य बन रहा है ऐसा माननेमे उया दोष है ?

उत्पत्तिसे पहिले कारणात्मक पदार्थमे कार्यके सत्त्वकी अमिद्धि—  
अब उरागवादाका समाधान करते है। तुम्हारी यह युक्ति कि पदार्थमे यदि कार्य नही होना तो वहाँसे कार्य निगलना कैसे ? अरे, किमी विश्वमे दुगा है काई परगाश न्व ही तो परगोश वहाँसे निकल आयेगा और यदि वहाँ परगोश है ही नही तो फिर वहाँसे परगाश निकल आयेगा ? तो इसी तरह इन सब पदार्थोमे जो उमका कार्य होनेवा है वह उममे पाहलेसे ही पडा हुआ है तभी तो निक्लता है। यदि उमके अन्दर पहिलेसे हां वह कार्य पडा न हो तो वह कार्य किया नही जा सकता। इनके समाधान मे यह कहा जा रही है कि हम इसका इस हेतुमे उल्टा करके भी तो कह सकते है। पदार्थमे कार्य सत नही पडा है, कार्यका सत्त्व यदि है तो करनेकी जरूरत ही क्या रही ? यह तो पूर्ण स्वतन्त्र सत है ही। फिर कने क्या ? फिर शीर बतनाओ। यह कहा कि प्रत्येक पदार्थमे जो कार्य बननेको है वे मारे कार्य उस पदार्थमे इन समय भी मौजूद है। तो क्या वह कार्य सर्वथा असत है अथवा कथचित सत है ? बीजमे प्रकुरा है अत्र भी है यह कहा है शङ्काकारने। गेहूँके दाने जिनको आप थालीमे रखकर बीनते है उन प्रत्येक दानोमे पेड अभीसे ही बसे हुए हैं। एक गेहूँके दानेमे अनगिन तो पेड और अनगिनने दाने अब भी मौजूद हैं यह कहा है शङ्काकारने। उसको युक्ति दी है कि वह असत हो, न हो तो क्रिया कैसे जा सकता है ? गवेके भींग हैं नही तो उन्हे पैदा भी किया जा सकता है क्या ? इसका उत्तर सीवा यही है कि अगर हो तो फिर करनेकी क्या जरूरत ? वह तो है ही। और यदि है तो यह बतनाओ कि वह सर्वथा है या कथचित ? गेहूँके दानोमे यदि पेड हैं तो वे सर्वथा उसमे घुसे हैं या कथचित ? ये सब बातें हैं बड़ी सरल, कठिन कुछ नही है केवल ध्यानसे सुननेभरकी बात है जीवनमे छोडासा यह भी जानना चाहिये कि पदार्थका स्वरूप क्या है ? मेरा स्वरूप क्या है ? कुछ एक यथाथ ज्ञान करनेकी भी उत्सुकता होनी चाहिये। केवल एक परिग्रहके परिणामोमे ही अगर इस अमृत्य मानव जीवनको गवा दिया तो उससे फिर लाभ क्या पाया ? सब प्रकारसे विज्ञान सीखेगे और उससे अपने आत्माका ज्ञान होगा, उसकी भावना बनेगी तो यह आगे लाभ भी देगा।

कारणमे सर्वथा सत्त्वके विकल्पसे सत्कार्यवादका समाधान—यहाँ पूछा जा रहा है कि कारणात्मक पदार्थोंमें अर्थात् बीजोंमें जो अकुर पहिलेसे ही मौजूद हैं वे सर्वथा मौजूद हैं या कथंचित् ? बटके पेड़में बीज तो सरसोंके दानेसे भी कईवा भाग छोटा होता है पर उस बीजमें जो करीब १ फर्लांगकी चौड़ाईको लिए हुए पेड़ खड़ा रह सकता है वह पेड़ उसमें पहिलेसे ही मौजूद है । तो बताओ उस बटके बीज में वह पेड़ सर्वथा मौजूद है या कथंचित् ? अगर कहो कि सर्वथा मौजूद है तो जब सर्वथा मौजूद है, पूरे रूपमें है तो फिर उसमें युक्तियाँ लगानेकी क्या जरूरत ? और परिश्रम करनेकी क्या जरूरत ? वह तो सर्वथा मौजूद है । यदि उस बटके बीजमें वृक्ष सर्वथा मौजूद है तो फिर क्या है उसी बीजके नीचे बैठ जावो, छाया मिल जायेगी । है कहा छाया ? है कहा वृक्ष ? और फिर वृक्ष उगानेके लिए युक्ति क्यों की जा रही है ? यदि सर्वथा उस बीजमें वृक्ष पहिलेसे ही मौजूद है । दूधमें घी क्या सर्वथा सत् है या कथंचित् ? अगर दूधमें घी सर्वथा सत् है तब फिर दही बनाकर शिलोनेकी या कार्य करनेकी क्या जरूरत रही ? उसमें फिर उत्पाद क्या रहा ? फिर कारणोंके द्वारा वह उत्पत्ति क्यों की जा रही है ? जो सब प्रकारसे सत् है वह पदार्थ किसीके द्वारा भी पैदा नहीं किया जा सकता । जैसे प्रधान, प्रकृति और आत्मा ये जो दो तत्त्व माने गये हैं ये सर्वथा सत् हैं या कथंचित् ? यदि सर्वथा सत् हैं तो फिर इसमें कार्य कमानेकी, प्रयोग करनेकी जरूरत तो नहीं पड़ती । अब दूधमें दही सर्वथा सत् मान लिया । प्रकृतिमें महान अहङ्कार आदिक सर्वथा सत् मान लिया तो फिर कायपना क्या रहा ? जो सब प्रकारसे मौजूद है वह कार्य नहीं कहलाता । घड़ी भी पूरी मौजूद है चौकी भी पूरी मौजूद है तो यह कहेंगे क्या कि चौकी घड़ीका कार्य है या घड़ी चौकीका काय है ? इसमें कार्यकारणपना क्या ? जब सर्वथा स्वतन्त्ररूपसे सत् है । इसी प्रकार जब कोई कार्य कहा जानेका हकदार नहीं है तो प्रकृति कारण कह जानेकी भी हकदार नहीं है ।

कारणमे कार्यके कथंचित् सत्त्वके विकल्पपर विचार—यदि कहो कि कथंचित् सत् है सर्वथा सत् नहीं तो इसका अर्थ यह हुआ कि शक्तिरूपसे सत् है व्यक्तरूपसे नहीं । दूधमें दही घी शक्तिरूपसे है, बीजमें पेड़ शक्तिरूपसे है व्यक्तरूपसे नहीं, पर्यायरूपसे नहीं । उसमें ऐसी उपादान शक्ति है कि प्रयोग किये जानेपर उसमें वही पेड़ उत्पन्न हो सकता है । तो भाई सही बात है । शक्ति मायने द्रव्य । तो शक्तिरूपसे सत् है, द्रव्यरूपसे सत् है और पर्यायरूपसे असत् है । ऐसी ही घट आदिककी उत्पत्ति मानी जाती है तो वह तो स्याद्वादका मतव्य हुआ, एकान्तका तो नहीं रहा । एकान्त एकान्तमें नि य माने तो कार्यकारण भाव तो नहीं बनता, एकान्त माने तो कार्यकारण भाव नहीं बनना । तब यही बात रही ना कि जैसे घी दूधमें शक्तिरूपसे सत् है तो शक्तिरूपके मायने, वही पदार्थ स्वयं, उसीका नाम शक्ति है ।

कारणमे शक्तिके भिन्नत्व व अभिन्नत्वके विकल्प — प्रकृतिमें शक्ति परिणाम मान लेनेपर भी शक्तिका अभी निर्णय है। यताश्रो शक्ति पदार्थमें भिन्न है अथवा अभिन्न है ? थोड़ा देरको इस टङ्गसे गान भी लो तुम तो वतलाओ यदि शक्ति भिन्न है तो शक्ति तो न्याये हुई, कारण न्याय हुआ। अब कार्यका मद्भाय कैसे होगा ? कार्यको छोड़कर शक्ति नामक अन्य पदार्थान्तरका मद्भाय मानना होगा। क्या कारण है कि शक्ति भिन्न है कारण भिन्न है, इससे फिर कार्य उत्पन्न हुआ ? अन्य शक्ति मानो तो यह कहना युक्त नहीं जचता न कोई भीधे मान मचना है कि प्रत्येक पदार्थमें कार्य पहिलेसे ही पटा हुआ है। वस उनका आविर्भाव होता है, उत्पत्ति नहीं। इसे कहते हैं सत्कार्यवाद। द्रव्यमें वे सब पर्याये मौजूद हैं और वे क्रम क्रमसे प्रकट होती हैं, यही तो सत्कार्यवाद है।

कार्यके क्रमनियतपर विचार — जैन शासनमें भी एक मतभेद आजकल हो गया है एक पक्ष कहता है कि पदार्थमें पर्यायें क्रमबद्ध नहीं है क्रमनियत नहीं है और दूसरा पक्ष कहता है पर्यायें क्रमबद्ध हैं, क्रम नियत है। देखिये। न्यायाद्वारकी कृपा पाये बिना कभी भ्रमके हिंडोलेस उत्तरकर शान्त नहीं बैठ सकते। ये विभाव परिणामन जो मलिन द्रव्योंमें उत्पन्न हो रहे हैं ये सारे परिणामन उस द्रव्यमें मौजूद हैं और उनकी उत्पत्ति नहीं होती है किन्तु उनका आविर्भाव होता है यह कार्यवादका सिद्धान्त है। तब उस कथनमें और इस कथनमें अन्तर क्या ढाला जायगा ? द्रव्यको निहारो, चूँकि द्रव्य सदाकाल किसी न किसी पर्यायमें रहेगा। पर्यायमें रहेगा। पर्याय बिना द्रव्य नहीं रह सकता। तब द्रव्य कितना है ? अनन्त पर्यायोंका समूह द्रव्य है यह कथन है। इस कथनमें यह बात नहीं पड़ी हुई है कि इन इन क्रमोंमें वे पर्यायें होती हैं और उन पर्यायों का जो समूह है सो द्रव्य है। यद्यपि पदार्थमें पर्यायें होती हैं, और जब जिस दिशि वे जो होने को होता है, वह होता है लेकिन द्रव्यकी ओरसे ऐसा क्रम माननेपर सत्कार्यवादका सिद्धान्त आता है और विधि विधान पूर्वक वे सब पर्यायें होती हैं, अब उन होने वाली पर्यायोंको एक ज्ञानके द्वारा जानकर, विशेष ज्ञानके द्वारा, केवलज्ञानके द्वारा जानकर फिर यह समझना अथवा बताना कि देखो अवधिज्ञानके अपनी सीमामें पदार्थों के वारेमें सर्व पर्यायें जानी हैं, वह उस समय वही होगी या नहीं ठीक है होगी, किन्तु यह तो देखना चाहिये कि द्रव्यकी ओरमें उन पर्यायोंका क्रम होनेका गुण पड़ा हुआ है या विधि विधान पूर्वक होती रहने वाली पर्यायोंका विजिष्ट ज्ञानिणोंने ज्ञान किया है तो उस ज्ञानकी ओरसे क्रम जाना जाता है। तो इसका निर्णय रखना चाहिये। इसका निर्णय होनेपर यह विदित हो जायगा कि द्रव्यमें पर्यायें कथंचित् नियत है कथंचित् अनियत हैं। क्रमसे ही पर्यायें होती हैं ऐसा द्रव्यकी ओरसे एकान्त करना एकान्त है और पदार्थोंमें पर्यायें अटहट जब चाहे जो हो जायें ऐसा एकान्त मानना भी एकान्त है। वस्तु है, उस वस्तुको हम किसी दृष्टिसे देखते हैं तो हमें क्या विदित होता है यह समझनेकी बात है। विशिष्ट ज्ञानके द्वारा यह हम कहेंगे कि उस पदार्थ ओरसे वे बातें

होती हैं यह भी यथार्थ है । और द्रव्यकी ओरसे जब हम निहारते हैं कि द्रव्य तो सदा किमी भी समय एक पर्यायात्मक होता है । जब द्रव्य जिस पर्यायमे है तब द्रव्य उस पर्यायरूप है । उसमे योग्यता अवश्य है अन्य पर्याय करनेकी, क्योंकि उत्तर पर्यायके उत्पाद बिना द्रव्यकी सत्ता नहीं रह सकती । अब उस अयोग्य उपादानमे जिस प्रकार का एक सहज अनुकूल निमित्त सन्निधान मिला वहाँ उस प्रकारकी पर्यायें प्रकट होती हैं । इस तरहसे द्रव्यमे पर्यायें पहिलेसे उसमे नियत हैं और विधि विधानसे उसमे पर्यायें होती हैं यह कहना भी यथार्थ है । दृष्टि परखे बिना और उसको योग्य नय विभागसे लगाये बिना वह ज्ञान अस्पष्ट और कुज्ञान हो जाता है ।

सत्कार्योकी कारणमे अभिव्यक्तिके मन्तव्यपर विचार—यहाँ सत्कार्य-वादमे यह चर्चा चल रही है कि पदार्थमे वे सब पर्यायें मौजूद हैं और उनका क्रम क्रमसे आविर्भाव होता है, उस ही बारेमे ये सब विकल्प किये जा रहे हैं और पूछा जा रहा है और इस प्रकरणमे यह सिद्ध किया जा रहा है कि कारणात्मक पदार्थमे कार्य मौजूद नहीं है । वह जिस अवस्थामे है केवल वही कार्य उससे मौजूद है । आगे होने वाली पर्यायें कारणात्मक उपादानमे मौजूद नहीं हैं । यदि कहो कि उस कारणात्मक पदार्थमे कार्य तो सारे मौजूद हैं मगर उनकी अभिव्यक्ति नहीं है, उनका प्रकटपना नहीं है । सो उनको प्रकट करनेमे कारणोके व्यापारकी जरूरत है । इसलिए कारण जुटाना व्यर्थकी बात नहीं है । जैसे कई चीजे एक चद्दरसे ढकी हुई हैं जो चद्दर बिना घुला है । अब सोव वाला कोई पुरुष उसके भीतरसे कोई चीज निकालना चाहे तो वह लाठी, डडा या जिमटा आदिसे उस चद्दरको अलग करता है तो उसमेसे चीज उत्पन्न की या अभिव्यक्ति की ? कहते हैं कि यह भी बात युक्त नहीं, वहाँ तो सब पदार्थ एक साथ स्वतन्त्र अपने अपने क्षेत्रमे है कारण कार्य होनेका प्रसङ्ग नहीं है । अरे वहाँ भिन्न-भिन्न पदार्थ तो मौजूद हैं उनको उत्पन्न कहो किया ? उसने वहापर कोई चीज उत्पन्न नहीं की बल्कि चीजकी अभिव्यक्ति की । एक भी पदार्थमे कारणात्मक चद्दर उठाकर कार्य निकाल दे अर्थात् किसी चीजको वह बनादे, तब तो हम उसकी तारीफ समझे ।

कारणमे कार्यकी अभिव्यक्तिकी पहिले सत्ता व असत्ताके विकल्प—अच्छा थोड़ी देरको अभिव्यक्ति मान लो तो यह बतलावो कि उस कारणात्मक पदार्थ मे सत् जो अभिव्यक्ति हुई है वह आविर्भूति पहिले थी या नहीं ? यदि पहिले सत् थी तो लो अभिव्यक्ति भी पहिले थी, प्रकटपना भी पहिले था, अब कारणकी क्या जरूरत ? और अभिव्यक्ति भी पहिले हो और फिर भी कारण जुटाये जायें तब तो कारण सदा ही जुटासे रहना चाहिये, फिर कारणोका विराम क्यों लेते ? जैसे दूधमे घी अभिव्यक्त रूपसे भी मौजूद हो तो फिर मथानी चलानेकी क्या जरूरत है फिर भी याने अभिव्यक्ति पहिलेसे होनेपर भी मथानी चलानेकी जरूरत समझी जाती है तो फिर

अनन्त काल तक मथान चलते रहो, उसे फिर विश्राम करनेकी आवश्यकता क्यों है। यदि कहो कि वह अभिव्यक्ति कारणात्मक पदार्थोंमें पहिलेसे नहीं है, असत् है तो फिर जब असत् है तो आकाशका फूल जैसे असत् है तो वह तो किसी प्रकार किया नहीं जा सकता, इसी प्रकार अभिव्यक्ति भी असत् है तो किसी भी प्रकार कारणका बनना वह भी किया न जा सकेगा क्योंकि तुमने तो यह माना है कि जो असत् है वह कभी भी किसी तरह किया नहीं जा सकता। तो अभिव्यक्ति भी जब असत् है तो अभिव्यक्ति भी न होना चाहिये।

स्वरूपतः पदार्थव्यवस्था भैया ! वस्तु व्यवस्था इस प्रकार है कि प्रत्येक पदार्थ जो अनन्त है, एक या दो नहीं है, केवल प्रकृति और आत्मा ये दो ही सदायं हा सा नहीं, किन्तु अन्ततः चेतन है और अनन्त अचेतन है। वे सभीके सभी पदार्थ प्रति समय अपनी एक एक पर्यायमें रहा करते हैं। पदार्थमें एक ही समयमें अन्तः पर्याय मानना श्रमवर्ती पर्यायिकी बात नहीं कहते, किन्तु जितने गुण माने गये हैं उतने ही पर्यायों एक पदार्थमें मानना जैसे एक किसी आत्मामें जानन भी है, देखन भी है, आनन्दानुभवन भी है, यो अनन्त पर्याय मानना भेददृष्टिसे है एक तीर्थ प्रवृत्तिके लिए है, समझनेके लिए है, कही किसी भी एक पदार्थमें अनन्त गुण नहीं पड़े हुए हैं ? सभी पदार्थ अपने अपनेमें एक स्वभावी है और एक समयमें वे एक परिणति करते हैं। हम उस एक परिणतिको समझें इसके लिए आचार्यदेवने कृपा करके उसमें गुण भेद और पर्याय भेदकी बात कही है। कहीं यह न समझना किसी भी पदार्थमें अनन्त गुण मौजूद रहा करते हैं। जैसे किसी थेलीमें हजार गूहरें रखी रहा करती हैं। यो आत्मामें अनन्त गुण भरे नहीं हैं, आत्मा एक स्वभावी है, उसका जिसे परिचय नहीं है उसको समझानेके लिए और क्या प्रयोग किया जाय ? उसे भेद करके ही सतझा जा सकता है और भेद भी वही किया जाता है जो पदार्थके अनुकूल पडता है। तो यो समझिये कि प्रत्येक पदार्थ प्रतिसमय अपनी-अपनी पर्यायमें रहता है। अगले समयमें अपनी एक नवीन पर्याय धारण करता है। तो वह जैसी योग्यता वाला पदार्थ है और उसे जिस अनुकूल निमित्तका सन्निधान मिलता है उसके अनुकूल उसमेंसे पर्याय उत्पन्न होती हैं।

सत्कार्यवादका स्रोत कुछ मन्तव्योंको निकटता—उपादानसे कार्य प्रकट होते हैं इस ही चीजसे किस प्रकारसे धीरे-धीरे ज्ञानमें बदलकर सत्कार्यवाद बनने इसका वृत्तान्त सुनने लायक है। यह तो सिद्धान्त है ही कि प्रत्येक योग्य उपादान अनुकूल निमित्तका सन्निधान पाकर अपनी एक परिणतिको करता है। अब उसके बारेमें सोचो कि वे पदार्थ अनन्तकाल तक रहेगेंकि नहीं रहेंगे। जो सत है उसका कभी अभाव नहीं हुआ करता। तो अनन्त काल तक रहेगे तो उसमें अनन्त समय हैं। तो उन अनन्त समयोंमें प्रतिसमय पर्याय रहेगी कि नहीं रहगी और जिस विधिसे जो भी निधि होनेको

## एकादश भाग

है उस समय वह पर्याय होगी कि नहीं ? होगी । भव घीरे घीरे बढ़ते है अहा, तो फिर यह समझमे आया कि ऐसे क्रमसे उस समयही जो जो पर्याय होती रहेगी उन उन पर्यायोका समूह ये पदार्थ हैं लेकिन और भी आगे बढे । उन पदार्थोमे वे पर्याये किसी के द्वारा उत्पन्न तो होनी नहीं । कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थमे परिणामन कर सकता नहीं और उस पदार्थमे वे अनन्त पर्याये होती हैं तब फिर वे कहाँसे होती हैं ? कहीं से नहीं होती हैं उत्पन्न नहीं होती है किन्तु उस द्रव्यमे वे पर्याये भरी हुई हैं और उन पर्याये भरी हुई हैं और उन पर्यायोका आविभाव होता है । लेकिन चलती जाने दो । यो मत्कार्यवाद आ जाता है

प्रकृत प्रकरका आद्य आधार यह प्रकरण किस लिए चल रहा था ? मूलमे यह बात थी कि निराकरण आत्मा सर्वज्ञ होता है । प्रकृतिवादी कहते हैं कि आत्मा सर्वज्ञ नहीं होता है प्रकृति सर्वज्ञ होती है, प्रकृतिमे ही आवरण है और प्रकृतिमे ही आवरण का विनाश होता है यो प्रकृति सर्वज्ञ है । प्रकृति ही क्यों सर्वज्ञ है, यो सर्वज्ञ है कि प्रकृति विश्वकर्ता है । जो मारे विश्वका करने वाला होगा वही सारे विश्वका जानने वाला हो सकता है । इस तरह कतत्ववादका प्रत्यक्षज्ञानके स्वरूपकी सिद्धिके प्रसंगमे प्रकृतिके मत्त्वमे मत्कार्यवादका सहारा लेना पडा । इस विश्वकी रचना किस प्रकार होती है यह प्रकरण तो नहीं इस प्रसंग मे । प्रकरण तो यह था कि जब सामग्री विशेषसे समस्त आवरणोका विश्लेष हो जाता है तो जा ज्ञान प्रकट होता है वह पूर्ण विशद प्रत्यक्ष ज्ञान है, सर्वज्ञाता है इस प्रसंग मे ईश्वरकर्तावादियो ने तो यह कहा था कि आवरणमे विनाश होनेपर सर्वज्ञता नहीं हुआ करती किन्तु अनादिमुक्त जो एक सदाशिव है, वही सदा सर्वज्ञ है। उसके अतिरिक्त अन्य कोई सर्वज्ञ नहीं होता, जीव कर्मों से लदे हुए हैं उनमे अनकोके आवरणोका क्षय होता तो है और आवरण विनाशमे मुक्त हो जाती है, पर उनकी मृत्तिमे ज्ञानगुणका ही विनाश हो जाता है, सर्वज्ञता आये कहा से ? सो अनादिमुक्त सदाशिव ही सतस्त अर्थ समूहकार ज्ञाता है और उसकी सर्वज्ञता सिद्ध करने मे हेतु दिया था यह कि क्योंकि वह समस्त विश्वका कर्ता है । जो समस्त विश्वका करने वाला है वह ही समस्त विश्वकी बातो को जान सकता है । जब सम्वाद पिसम्वाद चला उसके बादमे प्रकृतिकर्तृत्वादियोने यह कहा कि यह बात ठीक है कि चेतन बुद्धिमान ईश्वर सदाशिव कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता क्योंकि सर्वज्ञता तो प्रकृति के ही हुआ करती है । प्रकृतिमे ही ज्ञानका आवरण पडा है और प्रकृतिमे ही आवरणका विनाश होता है तो प्रकृति सर्वज्ञ बनता है और उसमें भी यह हेतु दिया गया कि धू कि प्रकृति विश्वका करने वाली है इस कारण प्रकृति सर्वज्ञाता है इसी बनाये गये प्रसंगमे इस समय यह चल रहा है कि प्रकृतिने इस सृष्टिको रचा । प्रकृतिसे बुद्धि उत्पन्न होती बुद्धि मे अहंकार होता अहंकारसे फिर यह सारा विश्व उत्पन्न होता है । तो यह कार्य कारण विभाग प्रकृति आदिकमे कैसे हुआ ? इसकी कुछ चर्चाओके दाद इस बात पर आये कि प्रकृतिमें वे सब कार्य मौजूद हैं अतः प्रकृतिसे वे



कार्य होते हैं सत्कार्यवादके सिद्धान्तका यह भाव है कि नितने पदार्थ होते हैं उन पदार्थों में जो कार्य प्रकट होता है वह कार्य बनाया नहीं जाता किया पड़े जाना किन्तु ये सब कार्य उस परपदाय में रहते हैं। सत्कार्यवाद को सिद्धि देने में भी दिया गया है कि यदि कारणोत्पन्न पदार्थों में कार्य मत्त न हो तो जो अमत्त है वह कभी किया ही नहीं जा सकता जैसे त्वरगोचर के लोग नहीं होते सो वे कभी जगते ही नहीं जा सकते। इस प्रकार पदार्थों में यदि कार्य अमत्त है तो वे यहाँ उत्पन्न कैसे हो सकते हैं ? इस सम्बन्ध में बहुत विचार म वर्तमान कर रहे हैं कि क्या कि कारणोत्पन्न पदार्थों में कार्य सदा नहीं रहता करता है उनमें याग्यता है, शक्ति है।

उपादान ग्रहण हेतु सत्कार्यवादकी सिद्धि पर विचार — अब सत्कार्यवाद कह रहा है कि यदि पदार्थ में कार्य न हो तो उपादान का ग्रहण सम्भव नहीं है अर्थात् कारणमें कार्य मौजूद है तब ही कार्य उत्पन्न होता है उपादानको ग्रहण करना है यदि कार्य न होता तो उपादानका ग्रहण सम्भव न था। जैसे धान्यके बीज आदि में अकुर अमत्त हो तो फिर उनसे अकुर पैदा ही नहीं किये जा सकते और फिर बोईके बीज देनेमें धान क्यों नहीं पैदा हो जाता, धानके बीज उत्पन्न करनेके लिए धान ही क्यों बोते हैं ? यह जो व्यवस्था बनती है कि धानके बीजसे ही धानके अकुर उत्पन्न होंगे तो यह व्यवस्थानय जाती है जब उन धानों में अकुर पहिले से ही मौजूद है जिस कारणसे जिस क यका स्वरूप हुआ करता है उस कारणसे वही कार्य होता है इस सिद्धि है कि कारणों में पदार्थों में कार्य पहिले से ही मौजूद हैं। यह सत्कार्यवादीका दूसरा हेतु है। समाधान करते हैं कि यदि यह कार्यमत्त पदार्थ सब प्रकारसे मत्त है, तो फिर उनका कार्यना क्या ? वे तो हैं ही। कार्य तो उसे कहते हैं कि न हो और किया जाय। जो कार्य सर्वप्रकारसे मत्त ही है तो वह कार्य क्या रहे। जब उनमें कार्यपना न रहे तो वह उपादानका ग्रहण भी क्या करे। यही सिद्ध होता है कि कार्य अमत्त है। अब तो उपादान को ग्रहण करके वे उत्पन्न हुए हैं जो मौजूद ही हैं वे सब किसको ग्रहण करें, स्वतन्त्र ही दोनों सत् हो गये कारणोत्पन्न पदार्थ और कार्योत्पन्न पदार्थ जब दोनों सत् हो गये तो कौन किसको ग्रहण करे। यदि कारणमें कार्य न होता तो वे उपादानको ग्रहण न करते इस हेतु से तो चली वान सिद्ध होती है कि न कि सत् कार्य नहीं है अतएव वे उपादानके ग्रहण करनेसे उत्पन्न हुए हैं।

सर्वसम्भवाभाव हेतु सत्कार्यवादकी सिद्धिपर विचार — अब तीसरा हेतु देते हैं सत्कार्यवादी कि यदि असत् ही कार्य हो पदार्थमें वह कार्य नहीं मौजूद है तो सभी पदार्थोंसे बाहे तृण हो, पाषाण हो, कुछ हो सभी में सब कार्य बन बैठे। सोना चाँदी आदि भी कार्य बन बैठेंगे यदि कार्यको कारणमें असत् मानोगे। जब कार्यको सत् माना है तो जिस कारणमें जो कार्य है वह कार्य ही उस कारण में अभिव्यक्त होता है, यह व्यवस्था बनती है, पर कार्यको असत् माननेपर तो जैसे धानके बीजमें धानका

पेड़ असत् है इसी प्रकार कोदो, गेहूँ आदिकके पेड़ भी उस बीजमें असत् हैं, अथवा मनुष्य जानवर ये भी असत् हैं । फिर एक धानके बीजसे सारे विश्वकी रचनायें क्यों नहीं बन जाती ? इससे सिद्ध है कि काय पहिलेसे ही मौजूद है । तब उस उस पदार्थसे उस उस कार्यकी उत्पत्ति होती है । उत्तरमें कहते हैं देखो ! जन्म कहते किसे हैं ? होनेका नाम जन्म है लेकिन जो सत् कार्यवादी हैं जो कार्यको कारणमें पहिलेसे ही सत् मान रहे हैं उनके यहाँ तो सभी काय एक कारणसे उत्पन्न हो जाने चाहियें । समस्त कार्य उत्पन्न न हो सकें यह बात तो कारण कार्य विभागका प्रतिनियम मानने वालोंके बन सकती हैं । जो कारण जै १ योग्यता रखता है, उसे जैसा अनुकूल निमित्त प्राप्त हुआ है वही ही उसमें रचना होती है । जो कार्योंको पहिलेसे ही सत् मान रहा है उसके यहाँ यह प्रश्न हो सकता है कि सभी कार्य क्यों नहीं इसमें ही जाते हैं ? उसमें क्या व्यवस्था बनाये कि एक धानके बीजमें धानका अकुल ही है, उसमें भैंस बकरी, गाय आदि क्यों नहीं उत्पन्न हो जाते जब ये नहीं उत्पन्न होते हैं उस धान के बीज में तो यह ही इस बातको सिद्ध करता है कि वहाँ कार्य मौजूद नहीं है किन्तु उपादान निमित्त की जो पद्धति है उस पद्धतिपूर्वक कार्योंकी उत्पत्ति होती है ।

शक्तस्य शक्यकरण हेतुसे सत्कार्यवाद मिट्ट करानेका प्रयत्न - शकाकार कहता है कि वे सभी कार्य क्यों नहीं हो जाते एक कारण से यह तो दोष वहाँ ही सम्भव है जो कारणका प्रतिनियम नहीं मानते । यहाँ तो कारण माना जा रहा है । प्रतिनियम कायों के जो कारण हैं उनकी प्रतिनियत शक्ति होती है । कारणों की अपनी अपनी जुदी-जुदी शक्ति होती है और उस शक्तिके अनुसार उसमें कार्य उत्पन्न होता है । यह उपालम्भ देना कि किसी भी कारणसे सारे कार्य क्यों नहीं उत्पन्न हो जाते ? यदि असत् है कार्य है, तो यह उपालम्भ यो ठीक नहीं बैठता कि यद्यपि कार्य तो सब असत् है, किसी भी कारणात्मक पदार्थमें लेकिन उनमें प्रतिनियत शक्ति है, उसके कारण वह किसी कार्यको करता है किसी को नहीं करता है । यदि कोई स्याद्वादी उत्तरमें कहे ऐसा तो शकाकार कह रहा है कि भाई जो समर्थ भी हेतु है वह समर्थ हेतु भी उस कार्य को करता है जो शक्यक्रिय है । जिसकी क्रिया की जा सकती है । जिसकी क्रिया न की जा सके उसे समर्थ हेतु भी नहीं कर सकता और जब कार्य वहाँ सत् हो तब यह बात बन सकती है कि उसकी क्रिया को यह समर्थ हेतु कर सकता है । सत् न हो तो उसकी क्रिया कर नहीं सकता । जैसे आज्ञाश का फूल असत् है तो उसकी क्रिया नहीं की जा सकती है । तो इससे सिद्ध है कि कार्य सत् है । तब उसकी क्रिया शक्य है और समर्थ हेतु तब उस शक्य क्रियाको कर सकता है ।

शक्तस्य शक्यकरण हेतुसे सत्कार्यवादकी सिद्धिका अभाव - शक्यकरण के सम्बन्धमें अब समाधान करते हैं कि यह भी प्रलाप मात्र है कि यह शक्य हेतु यह शक्य क्रिया । अरे, जहाँ यह बात मानी जाती है कि किसीके द्वारा कुछ निष्पादन हुआ

करता है तो निष्पाद्यका, कार्यपना जो उसे और जो कार्यका निष्पादक हो उसका कारणपना बने। सो कारण शक्ति और कार्य यह व्यवस्था तो वहा सम्भव है जहा किसीके द्वारा कुछ कार्य पहिलेसे ही सत् मान लिया गया वहा यह व्यवस्था ही कैसे सम्भव है ? जब सब कार्य पहिलेने कारणमे मौजूद हैं तब फिर उसमे यह कैसे कहा जा सकता कि शक्त हेतु उसको करे। अरे वे तो किये ही रखे हैं फिर शक्तकी आवश्यकता क्या है ? शक्तिका प्रयोग वहाँ होता है जहा बात कुछ न हो और की जाती हो। तो भाई शक्तिका प्रयोग क-के क्रिया उत्पन्न कर ली गई मान लो, पर कार्य जब मौजूद ही है पदार्थपे तब उसको शक्ति और अशक्तिका प्रदन ही कहा जाता है। यहाँ सत्कार्यवादके मतव्यसे उस दृष्टिको तुलना करने। जब एक पदार्थको ही निरन्तर

यह देखा जाता है कि पदार्थ किसी न किसी पर्यावरण रहेगा, सदा रहेगा, अनन्तकाल तक रहेगा उसमे अनन्त पर्याय पकट होती हैं। उन अनन्त पर्यायोंका समूह द्रव्य है। इस प्रकार जो दृष्टि सत्कार्यवादसे तुलना करने लगती है, तब इस ही मनका एकान्त हो जाता है और कार्यकारण विधान ये सब गौण हो जाते हैं। तो यह बात कि शक्त हेतु शक्तको ही कर यह वहा ही सम्भव है जहा कार्य मौजूद नहीं है।

कारणभाव हेतुसे सत्कार्यवादकी सिद्धिपर विचार शङ्काकार कहता है कि एक हमारा था हेतु मुनी ! पदार्थोंके कार्य पहिलेसे ही मौजूद हैं क्योंकि यदि कार्य न मौजूद हो तो वह कारण बन ही नहीं सकता। क्योंकि काश नहीं है तो किसका कारण बने ? ये बीज आदिकके कारणत्व जो धार्ये हैं ये तब धार्ये हैं जब उस बीजमे कार्य मौजूद है। उस बीजमे गघात सीग तो नहीं मौजूद हैं तभी तो उसका कारण यह बीज नहीं बन पाता। यह बीज अकुत्का हो कारण बन पाता है। उस बीजमे अकुरकार्य पहिलेसे ही सत् है इससे सिद्ध है कि उत्पत्तिसे पहिले कारणमें कार्य मौजूद होता है। अरु इस आशङ्काका उत्तर देते हैं कि जब कार्यपना ही सिद्ध नहीं होता तब कारणभावकी व ते कहना आलान है क्योंकि जब कार्य पहिलेसे ही मौजूद है तो है सब और सभी नित्य हैं। जगतमे अनन्त पदार्थ पड़े हैं, जितने अनन्त होंगे वे सब एक समयमे सत् है, तब उनमें कहनेकी बात क्या धार्यो ? तो कारणभेद वताना पदार्थमे नहीं घटित होता, क्योंकि कार्यपना कुछ बात है ही नहीं। सा जो ५ हेतु देकर यह मित्र किया जा रहा था कि कारणमे पदार्थमे सारे कार्य मौजूद हैं यह बात घटित नहीं होती।

हेतुओंसे असत् निश्चयकी सिद्धि अच्छा प्रश्न जरा एक हमने डङ्गसे इसकी परीक्षा करें। इन हेतुओंको देकर तुम क्या करना चाहते ? जैसे ५ हेतु दिये कि असत् किया नहीं जा सकता इसलिए पदार्थ सत् है, पदार्थ सत् न हो तो उपादान का ग्रहण नहीं हो सकता। पदार्थ सत् न हो तो उससे किसी भी वस्तुकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। कार्य सत् न हो तो वह कभी किया ही नहीं जा सकता क्योंकि शक्य हेतु

सशय श्रियको ही करता है। कार्य न हो तो पदार्थमे कारणपना कैसे आयगा ? इन हेतुवोको देकर तुम क्या सिद्ध करना चाहते ? अर्थात् यह तुम्हारा हेतु क्या काम करता है ? देखिये ! साधन जो दिया जाता है हेतु जो दिया जाता है, वह इस उद्देश्यसे दिया जाता है—एक तो प्रमेयके विषयमे प्रवृत्ति किये जानेमे सशय विपर्यय ज्ञान आ जाय तो उन्हे दूर करदे। दूसरा काम क्या है उन साधनोका कि साध्यके निश्चयको उत्पन्न करदे। हेतु दो काम किया करते हैं लेकिन यह बात सत्कार्यवादमे सम्भव ही नहीं है अर्थात् हेतु देकर साध्यको सिद्ध करनेकी बात भी सत्कार्यवादमे नहीं बन सकती क्योंकि तीन बातोपर विचार करना है—सशय, विपर्यय और निश्चय हेतुनोका एक काम तो यह है कि सशय और विपर्ययको दूर करें। बतलावो ये सशय, विपर्यय तुम्हारे मतमे चेतनात्मक हैं अथवा बुद्धि और मनके स्वभावरूप हैं ? याने सशय विपर्ययको या तो चैतन्यात्मक मानो या बुद्धि और मनके स्वभावरूप मानो। बुद्धि और मन ये पदार्थ हैं और अचेतन हैं, किन्तु आत्मा चेतन है इस सिद्धान्तमे। सशय विपर्ययको किमो भी रूप मानो तो भी सशय विपर्ययकी निवृत्ति सम्भव नहीं है क्योंकि चेतन भी नित्य माने गए हैं बुद्धि भी नित्य मानी गयी है और मन भी नित्य माना गया है। तो जब ये तीन चीजें नित्य हैं और इनमेसे किसीके स्वभावरूप हो सशय अथवा विपर्यय तो वह भी नित्य हो गया। तो सशय विपर्यय अविनाशी हैं, इनका कोई विनाश नहीं कर सकता तब फिर निवृत्ति कैसे सम्भव है ? निश्चयकी उत्पत्तिकी भी बात घटित नहीं होती क्योंकि निश्चय भी सदा सत् है। सत्कार्यवादमे सब चीजें सत् हैं। तो हेतु देकर किसी साध्यके निश्चय करनेकी बात यो सम्भव नहीं है कि वह निश्चय भी पहिलेसे सत् है जो सिद्ध करना चाहते वह भी पहिलेसे सत् है, यो निश्चय पहिलेसे ही सत् हो गया तो साधन देना, युक्तियाँ देना ये सब व्यर्थकी बातें हो जाती हैं। तब फिर जो अनुमानका स्वरूप बनाना चाहते हो, साध्यकी सिद्ध बनाना चाहते हो, साधनप्रयोगकी सार्थकता चाहते हो उन्हे मानना पड़ेगा कि निश्चय असत् है, अभी उसकी उत्पत्ति कराना है, निश्चय उत्पन्न करना है उसके लिये ये युक्तियाँ दी जा रही हैं। तो यह सिद्ध हुआ ना कि निश्चय असत् है और उसे उत्पन्न करनेके लिए साधन बनाये जा रहे हैं, अनुमान बनाये जा रहे हैं, युक्तियाँ दी जा रही हैं। जब निश्चय असत् हो गया और साधनसे उत्पन्न किया गया तो तुम्हारे इस हेतुमे अनैकान्तिक दोष आ गया है। ५ हेतु तो इसलिये दिये थे कि यह सिद्ध करे कि सब कुछ कार्य सत् ही होते हैं और यहा क्या बान अब सिद्ध हो रही है कि निश्चय असत् है तब इन हेतुवोसे असत् निश्चयकी उत्पत्ति को जा रही है। तो जब यह असत् निश्चय हेतुवोके द्वारा कराया जा रहा है तब यह बात नहीं रहो कि सत् न हो तो वह किसी के द्वारा कराया नहीं जा सकता है।

सत्कार्यवादके पाचो साधनोंकी अनैकान्तिकता—और, देखिये ! ये पाचोंकी पाचो बातें उस निश्चयके साथ विरुद्ध बैठती हैं। असत् निश्चयकी उत्पत्ति ना

इन हेतुओंमें ता यह बात तो न रही कि जो सत् है उसको ही किया जाता है, असत्को नहीं किया जाता है । तो जैसे असत् निश्चयका कारण मान लिया ऐसे ही असत् कार्य भी कारणके द्वारा किये गये मान लिया जाना चाहिये । उस अमत् निश्चयके लिए जो साधन देकर निश्चय करानेका यत्न किया जा रहा है वह निश्चय असत् है और साधनसे उन मिश्रयकी उत्पत्ति करा रहे तो जैसे अमत् निश्चयकी उत्पत्तिके लिये विशिष्ट साधन जुटाये, हेतु बनाये इसी तरह असत् कार्यकी उत्पत्ति करनेके लिये उपादानका ग्रहण होता है और जैसे तुम्हारा यह निश्चय इन हेतुओंसे जो हुआ, यह निश्चय उन हेतुओंसे क्यों हुआ ? हे-बाभासोसे क्यों नहीं हुआ ? साधनाभासोंसे निश्चयकी उत्पत्ति नहीं हुई । जैसे यह बात मानी है इसी प्रकार प्रकृतिमें भी मान लो कि कार्यकी उत्पत्ति प्रतिनियत कारणोंसे होती है । यो ही अटपट जिस च हे कारणसे नहीं होती और, जैसे निश्चय असत् है, असत् होनेपर भी यह समर्थ हेतुओंके द्वारा किया गया है इसी प्रकार यह कार्य असत् होकर भी समर्थ कारणोंके द्वारा किया गया है इसमें भी कौनसी विपत्ति आयी ? तथा जैसे तुमने इन ५ हेतुओंकी कारणता मानी है अपने अभीष्ट साध्य निश्चयकी उत्पत्तिमें इसी प्रकार लो कार्य उत्पन्न होता है उसकी कारणता उस प्रतिनियत पदार्थमें होती है, यह सिद्ध हो गया ।

परिणामन व्यवस्था—सीधी बात यहाँ यह सिद्ध हुई कि जगतमें ये समस्त अनन्त पदार्थ हैं । जैसे अनन्त जीव, अनन्त पुद्गल, एक घर्म, एक अवर्म, एक आकाश, असत्यात काल ये सभीके सभी पदार्थ प्रतिसमय परिणामनशील हैं । परिणामनशीलता न हो तो इन पदार्थोंकी सत्ता ही नहीं रह सकती । सत्ता है क्योंकि निरन्तर परिणामते रहते हैं । जिसका कोई रूप नहीं जिसकी कोई मुद्रा नहीं, जिसको कुछ भी अवस्था नहीं वह तो किया जाता है । उसको कैसे माना जाय ? कोई भी पदार्थ ऐसा नहीं जो परिणामता न हो और हो, चाहे सदृश परिणामन हो जिसके परिणामनमें परिवर्तन ज्ञात न हो, चाहे किसी भी प्रकारका सूक्ष्मपरिणामन हो परिणामन बिना पदार्थ परिणामनशील है । और जो पदार्थ जिस पर्यायमें है उस उपादानके अनुकूल उस योग्यता के अनुकूल उसमें आगे परिणामनो की बात हुआ करती है । इसे कहते हैं योग्यता । तो ऐसे योग्य उपादान अनुकूल साधन पाकर अपने में एक कार्य परिणामनको उत्पन्न कर लेता है । तो ऐसी व्यवस्थातो लोकमें है, पर इस समस्त विश्वको कोई एक अनादिमुक्त सदाशिव कार्य बनाये इसी प्रकार सारे विम्बको प्रकृति रचे यह कल्पनामात्र है ।

वस्तुव्यवस्थाके अनुसार प्रकृतिका अर्थ—प्रकृतिका अर्थ यदि साधारण तथा ऐसा लेते हो कि प्रकृति जो पदार्थ परिणामता है उस पदार्थमें जिसे परिणामनकी आदत हो प्रकृति हो, स्वभाव हो, योग्यता हो वह प्रकृति कार्य करती है तो इससे बात इतनी निम जायगी कि पदार्थमें जैसी प्रकृति पड़ी है जैसी योग्यता पड़ी है जैसा स्वभाव पड़ा है उसके अनुकूल पदार्थमें सृष्टि हो जाती है लेकिन इससे यह सिद्ध नहीं होता कि

प्रकृति सर्वव्यापी एक है और वह एक प्रकृति समस्त विश्वकी अधिष्ठायकता करती है । किन्तु अणु-अणु प्रत्येक जीव उन सबमें अपनी-अपनी प्रकृति मौजूद है और उनकी ही योग्यता, उनकी ही प्रकृति उनमें कार्य करती जाती है अनुकूल साधन पाकर प्रत्येक पदार्थ अपना कार्य बना रहे हैं और उनको ही प्रकृति कहलो । तो यो प्रकृति की बात बात सम्भव है, दूसरे इस तरह की प्रकृति को कर्ता रहा जा सकता है जिसको कर्ता सिद्ध कर रहे हैं वहसब है यहाँका यह जीवलोक और दृश्य मान पुद्गल । इसीमें तो कार्यत्वकी बात बतायी जा रही है सो देखिये जितना यह जीवलोक है इन समस्त जीवों के साथ प्रकृति लगी हुई है । कोई लोग कहते कि योग्य - गा है, कोई लोग तकदीर कहते हैं, कोई लोग कम कहते हैं । तो कर्मका ही दूसरा नाम प्रकृति है, चाहे आप कर्म कहो चाहे भाग्य मूल प्रकृति कहो मूल प्रकृतियाँ ८ कही है और उत्तर प्रकृतियाँ १४८ कही उन प्रकृतियोंका जैसा विभाव होता है उसके अनुकूल यह जीवलोक की रचना चल रही है । जैसे कही पहाड़पर कही नदीपर किसी पुलवाड़ीमें फूल शोभायमान हो रहे हो तो कहते हैं कि वाह कितना सुन्दर प्रकृतिका यह खेल है । तो प्रकृति के मायने यहाँ प्रकृतिरचना, उसका अर्थ यह है कि वह सब है जीवकार्य, जितना जो कुछ भी दिख रहा है कोई तो हैं वे जीवव्यक्तवकाय और कोई हैं सजीवकाय, किन्तु जो नजर आ रहे हैं वे सब जीवके द्वारा ग्रहण किये हुए थे । तो चाहे वह अजीव पुद्गलकी सुन्दरता हो चाहे शरीरधारी जीवों के इन शरीरोंकी सुन्दरता हो, वह समस्त सुन्दरता वह समस्त रचना प्रकृतिकृत है अर्थात् प्रकृति के उदयका निमित्त पाकर ऐसी काय बनी थी और जब वहाँ जीव सत था तब वह सजीवकाय था जीव चला गया तो अब वह निर्जीवकाय रह गया, मगर उनकी जो मूलमें रचना बनी वह एक जीवके सम्बन्धसे बनी और और वह प्रकृतिके उदयसे बनी । तो यों जो कुछ दिख रहा है चेतन अथवा अचेतन अर्थ समूह, वह सब प्रकृति का खेल है इसमें कोई सदेहकी बात नहीं, लेकिन प्रति अर्थ प्रतिनियत प्रकृति है और वह इन समस्त का कैसे रचती है यह बात यहाँ सिद्ध नहीं होती, क्योंकि जातिमें अर्थक्रिया नहीं होती । अर्थक्रिया व्यक्तिगत हुआ करती है । आवान्तर सतमें अर्थक्रिया होती है । जाति तो आवान्तर सत्ताके सदृश स्वस्वको देख कर एक कही जाती है । तो यो प्रत्येक पदार्थ अपनी अपनी प्रकृतिसे है और उनमें अनुकूल साधन मिलनेपर वही वही रचनायें होती जाती हैं । तो प्रकृति न विश्वकर्त्री है न सर्वज्ञ है किन्तु ज्ञानका स्वभाव आत्मामें है । उस ज्ञानपर आवरण पड़ा हुआ था और युक्तिसे जब आवरण का विनाश होता है तो वह ही आत्मा सर्वज्ञ हो जाता है । श्री. आत्मा सर्वज्ञ हुआ ज्ञान सर्वज्ञ हुआ कुछ भी कहो, वस उस ज्ञानका नाम प्रत्यक्ष ज्ञान है ।

व्यवहार्य समागमोंके स्वरूपनिर्णयका कर्तव्य—जिन पदार्थोंमें हमारा रहना होता है, जिनसे व्यवहार बन रहा है ऐसे पदार्थोंका कैसे निर्माण हुआ, उसमें क्या सम्बन्ध है आदिक बातोंका निर्णय करना एक सत्य सुख वालेका प्रथम कर्तव्य

है क्योंकि क्लेशका कारण है केवल मोह । सो मोह दूर हो यह उपाय सभी दार्शनिकोंने बताया है, उन्ही उपायोका यहाँ निर्णय करते हैं कि वास्तविक उपाय कौनसा है । ये दार्शनिकोंके बताये हुए उपाय जो कि अपने-अपने भिन्न सत् भिन्न विषयोंको लिए हुये हैं परस्पर विरोधी हैं, अगर उनका परस्पर विरोध है तो वे सब उपाय आत्म-हितके नहीं रह सकते । उनमेंसे यह छटनी होगी कि कौनसा उपाय सत्य है । और यदि उनका परस्परमे विरोध नहीं है तो हमें वह एक प्रकाश अग्निमें करना होगा जिस प्रकाशमें हमको दार्शनिकोंके उन सब उपायों का प्रयोजन और भर्म ज्ञात हो जाय और उस ही एक उद्देश्यपर आज्ञाय कि इन दार्शनिकोंने क्या किया था इस सत्य उद्देश्यके लिए प्रयास किन्तु थाड़ा सा नय विभाग की सावधानी न होनेसे धीरे-धीरे और और भक्तोंने, अन्य-अन्य लेखकोंने उसका रूप ऐसा बना लिया जिससे यह जचता है कि इन सबके बताये गए शाक्तिके उपायोंमें परस्पर विरोध है ।

सत्कार्यवादके विचारका प्रसङ्ग—इस प्रकरणमें यह विषय चल रहा है कि ये सब जाल रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द और ये पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आकाश और चलते-फिरते लोग कर्म इन्द्रिय और ज्ञान करने वाले ये, और इन सबसे कुछ सूक्ष्म किन्तु स्थूल ये ज्ञान इन्द्रिय यह सब जाल कैसे बना है कैसे उत्पन्न हुआ है । तो सत्कार्यवादी यहाँ यह कह रहे हैं कि लोकमें केवल दो ही तत्त्व हैं पुरुष और प्रकृति, आत्मा और प्रधान । जिसमें पुरुष अर्थात् आत्मा तो अपरिणामी है केवल चितस्वरूप-मात्र है, उसमें कोई तरंग नहीं जान ही नहीं । जानेगा तो हिलेगा, तरंग होगी कुछ एक नवीनता सी मान्त्र पड़ेगी, कुछ समझा है तो सत्कार्यवादमें आत्माके ज्ञान तक भी नहीं किन्तु आत्मा केवल एक चेतन है, ऐसा तो आत्माका स्वरूप है । तो प्रकृतिसे ये कैसे उत्पन्न हुए इस सम्बन्धमें सम्वाद चल रहा था । सम्वाद चलते-चलते यह कहना पड़ा कि वृत्ति प्रकृति कारणमें ये सारी ज्ञान रचनाएँ सब भी मौजूद हैं । जितने जो कुछ भी कार्य होंगे वे सब कारणभूत प्रकृतिमें सब भी मौजूद हैं इसलिए उसमें से प्रकट होते रहते हैं । यदि न मौजूद होते तो उसमेंसे किसी भी प्रकारकी उत्पत्ति न हो सकती थी । और ऐसा सिद्ध करनेमें हेतु दिये थे । यदि पदार्थमें कार्य सब भी मौजूद नहीं हैं तो वह कभी किया ही नहीं जा सकता यदि पदार्थोंमें कार्य नहीं मौजूद है तो वह उस उपादानको ही क्यों ग्रहण करे । यदि पदार्थमें कार्य नहीं है तो फिर एक पदार्थसे सभी कार्य क्यों नहीं उत्पन्न हो जाते । वही कार्य क्यों होता यदि पदार्थमें कार्य नहीं है तो वह कभी भी किया ही नहीं जा सकता शक्य हेतु सक्रिय को ही कर सकता है और पदार्थमें कार्य नहीं है तो पदार्थको कारण शब्दसे कह भी नहीं सकते । यह बीज अकुर का कारण है यह तब कहा जा सकता है जब बीज में अकुर मौजूद हैं । तभी उसका कारण बताया जाता है अन्यथा किसीको भी कारण कह सकते । इन हेतुओंको देकर यह निश्चय किया कि प्रत्येक कारणमें कार्य मौजूद है तो इसी प्रसंगमें यह पूछा गया था कि इन हेतुओंसे तुम कुछ निश्चय कर रहे हो तो यह बतलावो कि हेतु बोलनेसे

पहिले यहा निश्चय पडा हुआ है। वह नो पडा ही है। अगर निश्चय असत् है तो इन हेतुवोका देकर भी निश्चय किया ही नही जा सकता क्योंकि जो असत् है वह किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं किया जा सकता देखिये पदार्थके करनेकी बातों चल रही थी किन्तु हेतुको देकर यह स्वयं अपने आप फस गया। अब यह पड रही है कि अनुमान प्रयोगमे साधनको बताकर साध्यका निश्चय किया जाता है यह कैसे सिद्ध करें। साध्यका निश्चय करना है और निश्चय है पहिलेसे ही मत् तो साधन करे क्या? साध्यका निश्चय अगर असत् है तो साधन कोई उसे कर ही नहीं सकता।

साधन द्वारा साध्यनिश्चयाभिव्यक्तिके सम्बन्धमे तीन विकल्प—शका-कार कहता है कि भाई साधनका प्रयोग करनेसे पहिले निश्चय सत् ही है, पर उसपर साधनके प्रयोग करनेकी व्यर्थता नही हो सकती क्योंकि हेतुका प्रयोग करना केवल उस निश्चयकी अभिव्यक्तिके लिए है। जैसे पदार्थमे कार्य पडा हुआ है पर कारण कूट जो जुडा जाता है वह कारणकी अभिव्यक्तिके लिए है न कि उत्पत्तिके लिए। इसी प्रकार अनुमान प्रयोगमे जो साधन डाला जाता है वह निश्चयकी अभिव्यक्तिके लिए है न कि उत्पत्ति करनेके लिए सब चीजें सत् हैं निश्चय भी वहा सत् है तो समाधानके लिये पूछते है कि अभिव्यक्तिका क्या अर्थ है? अनुमानमे हेतु प्रयोग करके साध्यके निश्चयकी अभिव्यक्ति करना इसमे अभिव्यक्तिका क्या भाव है। क्या इसका यह अर्थ है कि निश्चयमे स्वभावातिशय उत्पन्न कर देना, अथवा यह अर्थ है कि निश्चयके विषयका ज्ञान करना, निश्चयका ज्ञान करना अथवा निश्चयको ढाँकने वाले जो आवरण है उनको हटाना? साधन प्रयोगके द्वारा जो साध्यके निश्चयकी अभिव्यक्ति बताये उसके सम्बन्धमे ये तीन विकल्प उठाने गये।

सत्कार्यवादमे स्वभावातिशयोत्पत्तिरूप अभिव्यक्तिकी असिद्धि - यदि कहो कि स्वभावातिशय पैदा करनेका नाम अभिव्यक्ति है अर्थात् साधन का प्रयोग करके उस साध्यके निश्चयमें एक अतिशय बढा दिया जाता है तो यह बतलायो कि वह अतिशय, स्वभावातिशय निश्चयके स्वरूपसे भिन्न है या अभिन्न? यदि कहो कि अभिन्न है तो जैसे निश्चयका स्वरूप सत् है इसीप्रकार स्वभावातिशय भी सत् है, फिर उत्पत्ति क्यों करना? यदि कहो कि भिन्न है तो यह स्वभावातिशय इस निश्चयका है यह सम्बन्ध कैसे जोडा जा सकता है? देखिये प्रकृत प्रसंगको समझनेके लिये एक सरल दृष्टान्त लेकर एक अनुमान बनायें कि पर्वतमे अग्नि है धुवां होनेसे, तो इस प्रसंगमे सत्कार्यवादियोसे यह पूछा जा सकता है कि अग्निके ज्ञानका निश्चय इसमे पहिलेसे था या नही? यदि वे यह कहदें कि निश्चय असत् था ना और साधनके द्वारा असत् पैदा किया गया तब यह देख तो न रही कि जगतमे सब सत् हैं। असत् भी पैदा हो गये, तो तुम्हारे ही हेतुसे तुम्हारे ही वचनसे विरोध हो जायगा यदि यह कहो कि निश्चय पहिलेसे ही सत् था किन्तु उस साधनभूत धूमके द्वारा उस निश्चयकी, अभिव्यक्ति को, तो इसका उत्तर भी



थोड़ी देरमें सुन लीजिए। इस समय जरा शङ्काकारकी मदद करें। थोड़ा माचो— जिसे अग्निका धूमका बहुत परिज्ञान है, खूब जानता है—जहाँ धुवा होना है वहाँ अग्नि होती है, कई बार जाना, अनुमानसे भी जाना अत्यक्ष भी जाना तो अनुमानकी जानकारी तुम्हारेमें है ना, तब तो कोई धुवा देखता है तो जो जानकारी हमारे अंदर बनी हुई है, समझने हैं उसकी अभिव्यक्ति होगी। इस तरहके भावोको लेकर यह शङ्का लगाई जा सकती हैं। अब उतरमें चलिये। तो क्या किया उस समाधानके प्रयोगने? क्या उन निश्चयके स्वभावमें अतिशय किया? यदि वह अतिशय अभिन्न है तो भी नहीं बनना, भिन्न है तो सम्बन्ध नहीं बनता।

भिन्न अथवा अभिन्न अतिशयका सम्बन्ध होनेका कारण—सम्बन्ध दो तरहके होते हैं—एक पदार्थका दूसरे पदार्थक साथ जो सम्बन्ध होता है वह दो प्रकार का है—आधार आधेय सम्बन्ध और जन्य जनक सम्बन्ध। जैसे डबबामें घी रखा है, यह सम्बन्ध आधार आधेय है। और, दहीमें घी है यह सम्बन्ध है जन्य जनक सम्बन्ध, तो निश्चयमें और स्वभावातिशयमें क्या आधार आधेय सम्बन्ध है? आधार आधेय सम्बन्ध तो यो नहीं बन सकता कि वे दोनों सत हैं, स्वतन्त्र हैं एक दूसरेके अनुकारी हैं इसलिए सम्बन्धकी बात क्या? और मानो कि उपकार किया तो वह उपकार वहाँ भिन्न है तो उसके लिए फिर अन्य उपकार मानो। यो अनवस्था दोष है। यदि कहो कि वह उपकार उनसे अभिन्न है वह अतिशयका स्वभावातिशयका उनसे अमेद है तो साधनका प्रयोग करना व्यर्थ रहा। एक बात और सोचो। आधार आधेय सम्बन्धका अर्थ क्या है कि आधेय पदार्थका नीचे जाना हो रहा था और एक पदार्थने उसके नीचे जानेकी गतिको रोक दिया, इसीके मायने आधार है। जैसे डबबामें घी डाला तो घी नीचेको जा रहा था, उसके नीचे जानेकी गतिको उन डबबाने रोक दिया तो गमनको रोकने वाले पदार्थका नाम कहनाता है आधार। तो यहाँ बतानाचो कि स्वभावातिशय नीचे हो जा रहा था और फिर निश्चय उसे थापले उसकी अधोगतिको रोकदे, ऐसा क्या कुछ विदिन होता है? कोई बुद्धिमान क्या इसे स्वीकार करेगा? अरे, स्वभावातिशय तो अभूतिक है। उसमें क्वा रस गन्ध, स्पर्श कहीं है? तो उसके अधोगमनकी बात बनती ही नहीं है। उस स्वभावातिशयमें अभूत होनेके कारण अधोगमन नहीं होता। अधोगमन कर और अतिशयवान हो ये दोनों पर-पर विरुद्ध बातें हैं। एक तो उन्नता और एक नीचे जाना, ये दोनों बातें कैसे हो सकती हैं? उससे निश्चयमें और स्वभावातिशयके आधार आधेय सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता। अगर कहो कि इसमें जन्य जनक सम्बन्ध है तो निश्चय तो सदा ही सत है तब निश्चयके द्वारा उत्पन्न किया गया स्वभावातिशय भी सदा सन्निहित रहा तो उसका कार्य स्वभावातिशय होना ही चाहिये। इससे इन हेतुओंके द्वारा इन साधनोंके द्वारा साध्यका निश्चय किया गया यह भी सिद्ध नहीं हो सकता, तो तुम सत्कार्यवादको कैसे सिद्ध कर सकते हो।

निश्चयकी अभिव्यक्तिके लिये सत् अथवा असत् अतिशय किये जाने की असिद्धि अच्छा और बात जाने दो, तुम्हारे कहनेका प्रसङ्ग यह है कि निश्चय में स्वभावातिशयकी अभिव्यक्ति है तो वह स्वभावाति सदभूत है या अ-सदभूत ? वह अतिशय यदि सदभूत है तो साधनका प्रयोग करना व्यर्थ है। निश्चय भी सत् है अभिव्यक्ति भी सत् है फिर साधन जुटानेकी क्या आवश्यकता है ? यदि कहो कि असत् है वह अतिशय तो देखो अमत् अतिशय कर दिया गया साधनके द्वारा तब यह हेतु न रहा कि जो असत् होता है वह किसीके द्वारा किया नहीं जा सकता। तुम्हारे ही हेतुका तुम्हारे ही वचनोमे विरोध आता है। इसलिए अभिव्यक्तिका यह अर्थ नहीं बनता कि निश्चयके स्वभावमे अतिशय हो जाना अर्थात् साधनसे साध्यके ज्ञानको अनुमान कहा सो अनुमानमे साधनसे साध्यके निश्चयकी उत्पत्ति करते हो तो वहा साध्यज्ञान पहिले ही मौजूद है, साधनोने उस ज्ञानकी अभिव्यक्ति क्या की है। यो अभिव्यक्तिके ३ विकल्पोमे से प्रथम विकल्प मननेकी बात न बनी।

निश्चयविषयके ज्ञानरूप निश्चयाभिव्यक्तिकी असिद्धि—यदि कहो कि अभिव्यक्तिका अर्थ यह है कि निश्चयविषयक ज्ञान होना, ज्ञानविषयक ज्ञान होना। ज्ञान तो पहिलेसे ही मौजूद है पर साधनोसे व्यवहारसे ज्ञानका ज्ञान किया जा रहा है। ज्ञानका ज्ञान करना ही अभिव्यक्ति कहलाता है। शङ्काकारके भावोने यो बात समझायी गयी कि जहा अनुमानको साध्य साधनके अविनाभावत्वका दृढ निश्चय होनेसे साधनज्ञान तो उसके मौजूद ही था अब साधन देखकर उस साध्यके ज्ञानकी अभिव्यक्ति की जा रही है। तो इस प्रकार निश्चयके ज्ञानका नाम निश्चयकी अभिव्यक्ति है, यह बात ठीक नहीं बैठती, क्योंकि जो सत्कार्यवादी है उनके मतमे निश्चय भी सर्वथा सत् है क्योंकि ज्ञान एक माना गया है। जैसे प्रकृति एक है पुरुष एक है और प्रकृतिसे बुद्धिकी सृष्टि होती है, मगर एक बुद्धिकी सृष्टि होती है, नाना बुद्धियाँ नहीं रची जाती है और उस बुद्धिमे अहङ्कार होता है और अहङ्कारसे ये विषय उत्पन्न होते हैं। तो जब बुद्धि एक है तो दूसरा ज्ञान कहासे आयागा कि ज्ञानका ज्ञान करना, ज्ञान तो मौजूद था अब ज्ञानका ज्ञान करना इसका नाम है निश्चयकी अभिव्यक्ति, यो कहा जाने लगा तो यह बात नहीं बनती।

निश्चयोपलम्भावरणके आगम्यरूप अभिव्यक्तिकी असिद्धि—अगर तृतीय विवरणसे उत्तर करेंगे कि निश्चयकी अभिव्यक्तिका अर्थ यह है कि निश्चयकी उपागिका आवरण करने वाला जो कुछ भी है उसका विनाश किया गया, तो उत्तर दिया जा रहा है कि निश्चयमे आवरण हो सम्भव नहीं है क्योंकि निश्चय नित्य है। यदि कहो कि है निश्चय पहिलेसे ही सत्—मगर उसका तिरोभाव हो गया यही आवरण है तो भना यह बातलोको कि व्यक्तपर आवरणकी बात आप यह रहे हैं। प्रकृति तो है अव्यक्त। बुद्धि अहङ्कार विषय ये सब हैं व्यक्त। तो व्यक्तपर अर्थात्

व्यक्तता तिरोभाव किया तो व्यक्त प्रत्यक्ष बन गया यह प्रथम दुष्प्रा। व्यक्तता तिरोभाव मायने मूने हुए ही स्मृ भवन रक्षकी अपावृत्ता हो गई। तो यहाँ भी क्या प्रथम दुष्प्रा कि यह अस्मृ हो गया है, इस प्रकारने धावरण हो गया है याने ये सब व्यक्त पदार्थ हैं इनने तिरोभाव हा तो इनके मायने अशक्त हा गया, मगर व्यक्तको तुमने अव्यक्तता कभी नहीं माना। अव्यक्त धारण ही है, व्यक्त धारण ही है, इस कारण ज्ञानका तिरोभाव सम्भव नहीं। दूसरी बात यह है कि जब प्रकृति बुद्धि दूसरी कोई बात ही न पानकर एक अद्वैतवादमे चन नहे हो तो दूसरे धावरण कहासे प्रायेने ? इससे उस निद्वयपर धावरण सम्भव नहीं है जिससे कि धावरण मिटाया जाय और उस धावरणके मिटनेसे निश्चयकी अभिव्यक्ति कहो जाय। तब, तुम्हारे जो ५ हेतु हैं जिनसे यह निश्चय करना चाहता था कि प्रत्यक्ष कल्याणमक पदार्थमे कार्य पहिनेम ही मौजूद है, उसकी अभिव्यक्ति की जाता है यह सिद्ध नहीं होता।

सत्कार्यवादमे बन्ध और मोक्षके अभावका प्रतज्ञ — अब जरा और कुछ अर्थ धात देवो। इस मायनामे कि कारण आदिक पदार्थोंके कार्य सदा सत रहता है, बन्ध और मोक्ष बन हो नहीं सकता है क्योंकि बन्ध होना है मिथ्याज्ञानसे और मिथ्याज्ञान सदा है सो बन्ध भी सदा है तब उनको मोक्ष कैसे होगा ? यदि यह कहा कि प्रकृति और पुरुषमे उनको भाने-भाने स्वरूपकी उत्पन्नके सत्त्वज्ञान बनता है उससे मोक्ष होता है। बात तो सही बनायी जा रही है कि यथार्थ ज्ञान से मोक्ष होता है। आत्माका क्या स्वरूप है ? केवलका और प्रकृति का क्या स्वरूप है केवलका ? उनके उस कैवल्य स्वरूपका ज्ञान होनेसे मोक्ष होता है। जिसे कुछ उदहरणके रूपमें यों समझिये कि जैसे प्रकृति और आत्मा। आत्माका निश्चयस्वरूप क्या है और कर्म का प्रकृतिका इनका निजी स्वरूप क्या है अथवा स्वभाव और विभावमे स्वभावका लक्षण क्या है इन दोनोंका बोध होनेपर उन उनके कैवल्यकी उन उनके अपने धारके लक्षणकी उपलब्धि करे, वहाँ ही उपयोग रखे इससे मोक्ष होता है। समाधान में कहते हैं कि भाई कहीं तो है भेद विज्ञानको बाव लेकिन सत्य यो नहीं हो पाता कि वह तत्त्वज्ञान भी सदा अवस्थित है। सत्कार्यवादमे सब चीजें सत रहती हैं तो फिर सब चीजें सदा हैं तब फिर बन्ध कैसे हो सकता तब न ? फिर बन्ध सिद्ध हो सक न मोक्ष।

पदार्थोंकी योग्यतासे पदार्थोंकी व्यवस्था — भैया। बात तो यही सीधी माननी चाहिये कि ये सब पदार्थ हैं और वे सदा प्रतिममय एक एक परिणामनको लिए हुए हैं, वे एक कायमे अशच्छिन्न हैं। वह पूर्व कयमें सम्यक् पदार्थ बतमान अस्थाय सत्त्वद्रव्य अपनी योग्यता शक्तिके अनुकूल और अथ अनुकूल कारण पाकर अपने एक नवीन काय उत्पन्न करते हैं। यो विश्वकी व्यवस्था बनी हुई है। पर सारे कार्य उन पदार्थोंमें हैं और वे कार्य समय-समय पर उत्पन्न होते रहते हैं, इस सत्कार्यवादके

मने जानेपर ममस्न व्यवहारका उच्छेद हो जाएगा ।

शकोक्त हेतुओंसे भी असत्यकार्यवादकी सिद्धि - अब एक और सीधीसी बात कही जा रही है कि शक्राकारका यह कहना कि जो असत् है वह किसीके द्वारा भी नहीं किया जा सकता । यह बात असंगत है । पहिले तो यह बता दो कि तुम्हारे ये हेतु असत् निर्णयको उत्पन्न कर रहे हैं, दूसरी बात—जितने हेतु तुम इसके सिद्ध करने में देते हो कि कार्य सत् है तभी यह किया जा रहा है तो उन्हीं हेतुओंसे यह सिद्ध हो जाता है कि यह सब असत् हैं तभी यह किया जा रहा है । सत् हो उसका करना क्या सत् हो वह उपादानके पास ज एगा क्या ? तो इन हेतुओंसे असत्का उत्पाद सिद्ध होता है क्योंकि कारणमे ऐसी शक्ति है । समस्त कारणोंकी शक्तियोंका ऐसा प्रतिनियम है कि उनमे यह बात प्रसिद्ध है कि जो जिस प्रकारकी शक्तिवाला कारण है उससे उस प्रकारका ही असत् कार्य किया जाता है । अब आकाशके फूलका तो कोई कारण ही नहीं इसलिए नहीं किया जाता । यह कहकर उपालम्ब देते कि असत् यदि उत्पन्न होने लगे तो आकाशके फूल भी उत्पन्न होने लगें, वह क्रोधका वेग ही है । कारणोंमे ऐसी शक्ति है, उनका ऐसा नियम है कि जिन कारणोंसे जिस प्रकारके कार्य उत्पन्न हो सकते हैं वैसे ही कार्य उत्पन्न होते हैं । सब चीजें सबका कारण न बन जायेंगी ।

उत्पत्तिसे पहिले कार्यका कारणमे कथञ्चित् असत्त्व - दूसरी बात यह है कि हम यह व्याप्ति नहीं बना रहे कि जो असत् है वह किया ही जाता है । इस व्याप्तिमें तो दोष आएगा । आकाशका फूल असत् है तो वह किया जाना है यह सिद्ध हो जाएगा पर हम यह नहीं कह रहे कि जो जो असत् है वह किया ही जाता है, किन्तु क्या कह रहे ? जो किया जाता है वह उत्पत्तिप पहिले कथञ्चित् असत् ही है । यदि वह सर्वथा असत् बन जाय तो बात नहीं बनती । लेकिन कहा तो यह जा रहा है कि जो जो भी कार्य उत्पन्न होते हैं वे कार्य उत्पन्न होनेमे पहिले कारणभूत पदार्थोंमे उपादानमें कथञ्चित् असत् है । कथञ्चित्का अर्थ है—पर्यायरूपसे असत् है, शक्तिरूपसे सत् है पर शक्तिरूपसे सत् है उसका अर्थ क्या है कि उस कारणकी ऐसी शक्ति है ऐसी योग्यता है कि जिसके प्रतापसे असत् कार्य उत्पन्न हो जाते हैं । जो नहीं है वह उत्पन्न हो जाता है । और यह उपालम्ब देना कि अगर असत् कार्य उत्पन्न किया जाता है तो असत् मत तो मव है । आकाशका फूल, खरगोशके सींग, ये सब उत्पन्न किये जाना चाहिए और फिर असत् कार्यका अगर यह वर्तमान पदार्थ कारण है तो असत्की दृष्टिसे तो सारे कार्य असत् हैं । सभी कार्य एक कारणमे क्यों नहीं उत्पन्न हो जाते ? यह उपालम्ब तो तुम्हारे सत्कार्यमें लगाया जा सकता है कि यदि कारण कार्य सत् है तो वे सभी सत् हैं पर एक कारणके द्वारा सभी कार्य क्यों नहीं व्यक्त हो जाते ? तो यहा भी कारणकी शक्तिको प्रतिनियम मानना पड़ेगा कि कारणभूत

पदार्थके अन्दर भी शक्तिका प्रतिनियम है कि सब सत होनेपर भी एक कारणसे सब नहीं उत्पन्न होते । पर यह प्रतिनियम अमत्कार्यवादमें ही सम्भव है । सर्वथा यदि कार्य सत है तो उनमें कार्यरता सम्भव नहीं है इस कारण सत्कार्यवाद युक्त नहीं है । कथचित् कार्य मानो तो उसमें उपादानका ग्रहण करना आदि लागू हो सकता है । इस तरह उत्पत्तिके पहिले कारणमें कार्यका सद्भाव नहीं है । तब यह कहना कि प्रकृतिसे बुद्धि हुई, बुद्धि से अहंकार हुआ न तो अभिव्यक्तिमें बात बनती है और न उत्पत्ति में बात बनती है । तब फिर प्रकृति विश्वका कर्ता नहीं रहा । और सबका ज्ञाता भी नहीं है ।

आवरणापायसे सर्वज्ञताकी उद्भूतिका प्रकरण—जब कोई आत्मा कर्म बद्ध अपनी युक्तिसे, तत्त्वज्ञानसे अपनेमें अतिशय बनाता है तो ये आवरण दूर होते हैं, और आवरण नष्ट होनेसे उसका ज्ञान सर्वज्ञान बन जाता है । तो जो इसमें आत्मा निरावरण हो तब वह सर्वज्ञाता बनता है । जो प्रत्यक्ष ज्ञान निरावरण होनेपर ही सम्भव है । यह ग्रन्थ प्रमाणके स्वरूपका निर्णय करने वाला है । तो प्रमाणके परोक्ष और प्रत्यक्ष इन दो भेदोंमेंसे सबसे पहिले प्रत्यक्ष ज्ञानकी भीमांश चल रही थी । वे प्रत्यक्ष ज्ञान दो प्रकारके हैं । सांख्यवहारिक और पारमार्थिक । यद्यपि सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष वस्तुतः परोक्ष है, पर बादविवादमें उपयोगी होनेसे एक देश वैशद्यके कारण इस सांख्यवहारिक प्रत्यक्षको प्रत्यक्षकी कोटिमें रखा है । सांख्यवहारिक प्रत्यक्षको वर्णन करनेके बाद यह पारमार्थिक प्रत्यक्षका वर्णन चल रहा है ।

भेदाना परिमाणात् इस हेतु द्वारा विश्वको प्रधानकारणात्मक सिद्ध करनेका प्रयास—अब शङ्काकार अन्य ५ हेतुओंके द्वारा यह सिद्ध कर रहा है कि समस्त सृष्टिका, समस्त कार्योका कारण प्रधान ही है । इसमें प्रथम हेतु है कि इन सब कार्योमें भेद परिमाण देखा जा रहा है । परिमाणका अर्थ है नियत सख्या । जैसे प्रकृतिसे महान् उत्पन्न हुआ याने बुद्धि उत्पन्न हुई, वह बुद्धि एक है, उससे अहंकार उत्पन्न हुआ वह भी एक है । उससे ५ तन्मात्रायेँ हुई वे ५ हैं, इन्द्रियाँ ११ हैं, भूत ५ हैं । इस प्रकार जहाँ कार्योका भेदका परिमाण देखा जाता है वहाँ उसका एक कोई कारण होता है । लोकमें भी जिसका कर्ता होता है उसका परिमाण देखा गया है । जैसे परिमित मिट्टीके पिण्डसे परिमित घट बनता है तो उस घटमें परिमाण देखा गया और कितने घट बनाये गये आज ऐसी सख्या भी है । तो जो परिमाण वाली चीज हैं उसका कोई कर्ता अवश्य होता है । करन वाले यहाँ जिन जिन कार्योको करते हैं उन सबका परिमाण देखा गया । जुलाहाने कपड़ा बुना तो कपड़ेका परिमाण है । जो गुरुज जो चीज बनाता है उसके आकारसे भी परिमाण है, सख्यासे भी परिमाण है । १० बने, २० बने, तो इस प्रकार भेदका परिमाण देखा जानेके कारण यह सिद्ध है कि इन सबका कारण प्रधान है और प्रधान ही परिमित व्यक्त तत्त्वोका उत्पादक है ।

भेदाना परिमाणात् इस हेतुसे विश्वकी प्रधानकारणात्मकताकी असिद्धि—इसके समाध नमे कहते हैं कि भेदका याने कार्यका परिमाण है, वह हेतु देकर एककारणपूर्वकत्व सिद्ध नहीं होता अर्थात् जिन जिन चीजोंमें भेदका परिमाण देवा जाता है उन उन चीजोंका कोई एक कर्ता होता है। इस व्याप्तिमें कार्यका, भेदका परिमाण यह तो बनाया हेतु और एककारणपूर्वक है यह बनाया साध्य, लेकिन हेतुका साध्यके साथ अविनाभाव सिद्ध नहीं है, क्योंकि भेदका परिमाण भी होता और वे अनेक कारणपूर्वक भी होते। कार्यके परिमाणके साथ अनेक कारण पूर्वकताका विरोध नहीं है। हा भेदके याने कार्यके परिमाणका कारणमात्र पूर्वकताके साथ यदि अविनाभाव बनाया जाय तो वह सही है। भेद परिमाण देखा जा रहा है, इससे यही तो सिद्ध किया जा सकता कि ये किसी कारणमात्र पूर्वक हुए इनका कुछ न कुछ कारण है। और, इस तरह सिद्ध करना मान लीजें तो इसमें कोई आपत्ति नहीं। प्रत्येक पदार्थ जो भेद परिमाण वाले हैं जो दृश्य हैं वे तो हैं ही, सब कारणपूर्वक। यदि कोई मनुष्य आदिकके द्वारा किया जाने योग्य पदार्थ नहीं है तो वह भी पदार्थ किसी न किसी कारणपूर्वक है स्वयं है, वह तो उपादान है और कुछ नहीं है, यदि वे शुद्ध पदार्थ हैं तो काल कारण है और जो अशुद्ध पदार्थ हैं, पर्वत पृथ्वी आदिक बड़े बड़े पदार्थ, जिनका करने वाला मनुष्य सामान्य सम्भव नहीं है, वे पदार्थ भी कारणपूर्वक तो हैं ही, हा किसी एक कारणपूर्वक नहीं है, उनमें अनेक वर्गणाओंका मिलन हुआ है और परस्पर इस मिलनमें एक दूसरेके कारण बन रहे हैं और उनमें जो कुछ परिणाम हो रहा है वह उनका कार्य चल रहा है। तो भेद परिमाणसे यह सिद्ध नहीं किया जा सकता है कि वह प्रधानकारणपूर्वक है, अर्थात् लोककी रचने वाली प्रकृति है।

भेदाना सवन्वयात् इस हेतुसे विश्वको प्रधानकारणात्मक सिद्ध करने का प्रयास अब शकाकार दूसरा हेतु देकर प्रधानको ही कारण सिद्ध कर रहे हैं। हेतु है कि इन सब भेदोंका याने कार्योंका समन्वय देखा जा रहा है। जो जिस जातिसे युक्त होना हुआ पाया जाता है वह उस उस तत्त्वसे तन्मय कारणसे उत्पन्न हुआ कहलाता है। जैसे घट कटोरा मटका आदिकमें भेद है, ये मिट्टी जातिसे समन्वित है। इससे यह सिद्ध होता है कि ये सबके सब घट आदिक पदार्थ मृदात्मक कारणसे उत्पन्न हुए हैं तो जैसे यहा भी यह सिद्ध हो जाना है कि मृदात्मक कारणसे ये घट आदिक उत्पन्न हुए तो वे मृदात्मक कारणसे हुए हैं क्योंकि मृदा जातिसे वे समन्वित है, इसी प्रकार ये समस्त वस्तु, बुद्धि अहंकार आदिक सत्त्व, रज, तम इन जातियोंसे समन्वित है। इससे सिद्ध है कि सत्त्व रज तमो गुण वाले प्रधानसे उनका अन्वय है। वे प्रधानकी जातिमें हैं, प्रकृतिमें वे सत्त्व, रज, तमो गुण हैं और जितनी भी सृष्टिर्ग है जितने भी कार्य हैं इन सबमें भी मन्त्र रज तमो गुण हैं। जैसे कि सत्त्वका कार्य है, प्रसन्नता आना, निर्भर अनुभव होना, रजो गुणका कार्य है सताप होना, शोक

होना, उद्वेग आदिक होना । और तमो गुणका कार्य है, दीनता, भयकरता, अहंकार घमंड आदिक आना । और इससे समन्वित ये सब नजर आते हैं बुद्धि अहंकार आदिकमें भी ये गुण नजर आते हैं । ता जब इन महान अहंकार आदिकमें ये प्रसन्नता दीनता सताप आदिक कार्य पाये जाते हैं तो इससे सिद्ध है कि महान आदिक समस्त व्यक्त पदार्थ प्रकृतिसे अन्वित हैं ।

भेदाना समन्वयात् इस हेतुसे विश्वकी प्रधानकारणात्मकताकी सिद्धि का अभाव—अब भेदसमन्वितत्त्वसे लोकका प्रधानकारणपूर्वकताके प्रश्नके उत्तरमें कहते हैं कि ये समस्त पदार्थ, ये सब सृष्टियाँ, रूपादिक तन्मात्र, पृथ्व्यादिक भूत ये सबके सब सुखदुःख मोहसे युक्त हैं, यह बात प्रमाणसे सिद्ध नहीं है । देखो शब्द व्यक्त ही तो है, तन्मात्रका ही तो है, पर अचेतन होनेसे उसमें सुख आदिक गुण नहीं पाये जा सकते । तो यह कइना कि जितने भी व्यक्त हैं उन सबमें सत्त्व, रज, तम आदिक गुण पाये जाते हैं सो सत्त्वगुण रजोगुण तमोगुणसे युक्त प्रधानके परिणाम हैं, विकारी हैं, यह बात युक्त नहीं है । जो जो चेतनरहित होते हैं वे वे सब सुख दुःख आदिकसे युक्त नहीं होते । जैसे आकाशका फूल चैतन्यरहित है तो सुख दुःखके रहित नहीं है । जिनमें चेतना नहीं है ऐसे पदार्थ अनुभवमें भी आते कि वे सुख दुःख आदिकसे संयुक्त नहीं हैं । शब्द चैतन्यरहित ही तो हैं वे सुख दुःख आदिकसे युक्त नहीं हो सकते । इस पर बीचमें थोड़ा शकाकार कहता है कि चैतन्यके साथ सुख आदिककी समन्वय व्याप्ति यदि प्रसिद्ध हो तो ही वह निवर्तमान कर सकेगा अर्थात् सुख आदिकका समन्वय उन शब्द आदिकमें तब न कहलायेगा जबकि चैतन्यके साथ ही सुखादिकके रहनेकी व्याप्ति प्रमाणसिद्ध हो, पर ऐसी व्याप्ति किसी प्रमाणसे सिद्ध नहीं है । देखो ! पुरुष चेतन है तो भी सुख आदिकका उसमें समन्वय नहीं पाया जाता । चैतन्यके साथ सुख दुःख आदिक ही व्याप्ति है यह बात गलत है । यह चेतन स्वयं पुरुष है, उसमें सुख दुःख नहीं है । आत्माका केवल चैतन्य ही स्वरूप तो है, इसपर समाधानमें इस समय इतना ही कहा जा रहा है कि यह तो सब स्वसम्बेदनसिद्ध है । हर एक कोई अपनी अक्लसे भी यह समझ सकता है कि सुख बड़ा हो सकता है जहाँ पर चेतना हो, और जहाँ चेतना नहीं है वहाँ सुख दुःख आदिक नहीं हो सकते । आत्मा ही सुख दुःख आदिक स्वभाव वाला हो सकता है । आत्मामें ही सुख दुःखके विकार हो सकते हैं अन्यमें नहीं ।

प्रसादसतापादिककी प्रधानमें अन्वितताकी असिद्धि—जो कहोगे कि प्रसन्नता, सताप आदिक कार्य जो देखे जाते हैं उससे यह सिद्ध है कि वे सब व्यक्त तत्त्व प्रधानसे अन्वित हैं, प्रधानके ही कार्य हैं, प्रधान रूप हैं, यह बात युक्त नहीं है क्योंकि हेतु अनेकात्मिक हैं । देखो ! जब कोई सन्यासी योगी पुरुष तत्त्वको प्रकृतिसे निराला भाते हैं, यह मैं पुरुष तत्त्व यह मैं चैतन्यमात्र आत्मतत्त्व प्रकृतिसे जुदा हूँ, इस

प्रकार जब भावना करते हैं तो उस पुरुषतत्त्वका आलम्बन लेकर अभ्यस्त योगियोंके प्रसन्नता उत्पन्न होती है और प्रीति उत्पन्न होती है, अर्थात् यह कहना कि प्रसन्नता होना, उद्वेग होना, मोह होना ये सब प्रधानके कार्य हैं सो बात नहीं। ये स्पष्टतया आत्मा में उत्पन्न हुए समझमें आते हैं। उसीके उदाहरणमें कहा रहे हैं कि जिन योगियोंने उस भेदकी भावना की उनके पुरुष तत्त्वका आलम्बन ले करके शुद्ध प्रीति होती है और चाहते तो हैं कोई ऋषिजन ऐसा कि प्रकृतिसे निराला आत्मतत्त्व शीघ्र समझमें आए, पर बहुत ही जल्दी उस आत्मतत्त्वको नहीं देख पाते हैं तो उनके उद्वेग उत्पन्न होता है, और जो जड़बुद्धि लोग हैं उनके अपने आप मोह बना रहता है, अज्ञान बना रहता है तो यह मोह होना, उद्वेग होना, प्रीति होना, प्रसन्नता होना ये आत्मामें पाए जाते हैं यह कहना कि प्रीत्यादिक प्रधानमें पाये जाते हैं, यह कोई विवेकी नहीं मान सकता।

सकल्पसे भी प्रीत्यादिककी प्रधानमें अन्वितताकी असिद्धि — यदि यह कहो कि सकल्पसे मनसे प्रीति आदिककी उत्पत्ति हुई है, आत्मासे प्रीति आदिक नहीं उत्पन्न हुए अर्थात् जो आत्माकी भावनामें लग रहा और मनमें उसे प्रसन्नता उत्पन्न हुई है तो मनमें ही वह प्रसाद हुआ, कहीं आत्माको नहीं हुआ। ऐसा यदि कहते हैं तो यह बात हम शब्द आदिकमें भी कह सकते हैं। सकल्पसे ही शब्द आदिक प्रीति आदिकके कारण हुए हैं जैसे कि दोष दूर करनेके लिए शकाकारने कहा कि भवत्पसे पुरुषका आलम्बन, आलम्बनका ध्यान प्रीति उत्पन्न होनेका कारण बनता है तो सकल्प हीसे तो शब्दआदिकका ध्यान प्रीति आदिककी उत्पत्तिका कारण बनता है और यदि आलम्बनकी बात छोड़कर केवल यह मानोगे कि सकल्पमात्रके होने पर प्रीति आदिकमें आत्मरूपता प्रसिद्ध होती है तो ठीक है, वह सकल्प है ज्ञानरूप और ज्ञान होता है आत्मामें अभिन्न। तब यही तो मिथ्य हुआ कि आत्मामें प्रीति आदिक उत्पन्न होते हैं ये प्रीति आदिक कोई सत्त्व आदिक गुण के कार्य नहीं हैं, प्रधानके कार्य नहीं हैं, इसप्रकार सीधी बात यह मानना चाहिये कि आत्माका विस्तार तो चैतन्य परिणामके साथ है और अचेतन अनन्त पदार्थोंका विस्तार उनके अचेतन परिणामोंके साथ है।

प्रधानमें कार्यधर्ममयताके प्रसंगसे व्यक्तकी अव्यक्तमयताकी असिद्धि — प्रथम मान भी लिया जाय कि प्रीति आदिकका समन्वय व्यक्तमें पाया जाता है लेकिन एतद्विपर भी तो प्रधानतत्त्वकी सिद्धि नहीं होती क्योंकि समन्वयदर्शन इस साधनका अन्वय नहीं पाया जाता याने भेदका समन्वय देना जाने से प्रधानकी अन्वितता नहीं देखी जानी क्योंकि पदार्थमें जिन प्रकारका सम्बन्ध तमो गुणसे तन्मय एक नित्य पदार्थसे इस व्यवस्था कारण सिद्ध करना चाहते हो, उस प्रकारसे जिसमें भी दृष्टान्तमें हेतुका अविनाभाव नहीं बनता। केवल एक कल्पना भरकी बात है। इस प्रकारकी



कल्पनाएँ करना हा करते जायें, और यह भी नहीं कि जिन रूपमें कार्य पाया जाता है कारण भी अवश्य उस रूप होना चाहिये । यद्यपि बात ऐसी है कि काय जिस रूप हो उस रूप कारण होता है उपादान लेकिन प्रकृतिमें तो यह बात इनकी सिद्ध नहीं हो पाती क्योंकि महान् (बुद्धि) ग्रहकार तन्मात्रा आदिक हेतुमान हैं, अनित्य हैं, अव्याप्री हैं तो इसके मायने यह हो जायगा कि प्रधान भी हेतुमान हो जायगा, अनित्य हो जायगा, अव्याप्री हो जायगा । तो शकाकारके खुदके सिद्धान्तसे यह विरुद्ध बात है ।

धर्मसमन्वयसे विश्वको प्रकृत्यात्मक माननेसे अनिष्ट प्रमङ्ग - व्यक्त को अव्यक्तमय सिद्ध करनेके लिए दृष्टान देना भी असंगत है जैसे कि घट सकोरा आदिक मिट्टीकी जातिसे युक्त है ता वे सब मिट्टीमय हैं । यह बात यों अयुक्त है कि यह अनुमान साध्य साधन दोनोंसे विकल है । मिट्टीपना, सुवर्णमा आदिक जाति नित्य एक रूप प्रमाणसे सिद्ध नहीं है । कोई मिट्टी निरश हो एकल हा जैसा कि जातिका लक्षण बनाया है शकाकारके सिद्धातने ऐसी कोई जाति प्रमाणसे सिद्ध ही नहीं होती फिर तद्रूप कारणसे उत्पन्न हुआ है या तद्रूप कारणसे युक्त है यह कार्य, यह बात कहासे निश्च हो, क्योंकि प्रत्येक व्यक्तिमें, अलग अलग प्रतिभास भेद है उससे भेद निश्च है । देखो मिट्टी, मिट्टी रूप रहती है, स्वर्ण-वर्ण रूपमें रहता है । जाति एक कहाँ है ? तो एक जातिपना ही सिद्ध नहीं होना । जातिका समन्वयभाव है ऐसा हेतु रहना तो विरुद्ध है इसमें तो अनेकातिक दोष आता है क्योंकि चेतनता, मोहायन आदिक धर्मोंके द्वारा पुरुषमें भी समान्वतता है और नित्यत्व आदिक धर्मोंका पुरुष व प्रकृति दोनोंमें समन्वय है सो धर्मोंका समन्वय होनेसे पदार्थ प्रधानपूर्वक माना जाय तो आत्मा भी प्रधानपूर्वक बन बैठेगा अथवा प्रकृतिमें भी नित्यत्व धर्म है और आत्मामें भी नित्यत्व धर्म है । तो उन धर्मोंसे युक्त होनेपर भी वे दोनों एक कारण पूर्वक शकाकारके द्वारा नहीं माने गये क्योंकि प्रधान स्वतन्त्र तत्त्व है और पुरुष स्वतन्त्र तत्त्व है इसलिए भेदाना समन्वयदशनात् इस हेतुसे विश्वको एक कारणपूर्वक नहीं कहा जा सकता ।

शक्तिन प्रवृत्ते इस हेतुसे विश्वको प्रकृतिकारणपूर्वक सिद्ध करनेका प्रयास — शकाकार अब यहां प्रधानके अस्तित्वमें एक और कारण उत्थित करके कहता है कि प्रधानका अस्तित्व इस कारण भी है कि कार्योकी शक्तिसे प्रवृत्ति होती है जैसे कि लोकमें घट कपडा आदिक जितने भी कार्य बन रहे हैं वे स्पष्ट विदिन होते हैं कि किसी शक्ति प्रेरणासे बन रहे हैं । जैसे कि घट आदिक कुम्हारकी शक्तिसे बन रहे हैं अथवा कपडा जुलाहाकी शक्तिसे बन रहे हैं या जिन परमाणुओंसे बना है उन एकधर्मों जो हलन चलन है, प्रेरणा हो रही है उस शक्तिसे बन रहे हैं । तो जितना भी यह सारा लोक है सृष्टि है वह सब किसी शक्तिसे उत्पन्न हो रहा है और शक्ति

निराधार नहीं होती । शक्तिका जो आघात है वही तो प्रधान है । प्रधानका ही नाम प्रकृति है । तो प्रकृतिकी शक्तिसे यह सारी सृष्टि चल रही है । तो शक्तिसे परिणति होनेके कारण भी एक कारणकी सिद्धि है और वह कारण है प्रकृति ।

शक्ति प्रवृत्त है इस हेतुसे विश्वको प्रकृतिकारणपूर्वक सिद्ध कर सकनेकी अशक्यता समाधानमें कहते हैं इस अनुमानमें इस सारे ससारका कारण कोई एक नस्व है और वह है प्रकृति, क्योंकि सभी कार्योंकी शक्तिसे परिणति हो रही है । तो शक्तिमें परिणति हो रही इस कारणसे कोई प्रकृति है । इस अनुमानमें तो अनेकात्मिक दृष्टि आता है । और यह सिद्ध नहीं हो सक्ता कि ये सब कारणपूर्वक होते हैं । उसीको विस्तारसे सुनो—यह जो हेतु दिया है कि शक्तिसे प्रवृत्ति होती है मत वह कारणपूर्वक है तो इस हेतुसे क्या किसी बुद्धिमान कारणसे ये सब उत्पन्न हुए हैं यह सिद्ध कर रहे हो या कारणमात्रसे ये सब व्यक्त कार्य होते हैं यह सिद्ध करना चाहते हो ? यदि यह विकल्प लगे कि किसी बुद्धिमान कारणसे यह सारी सृष्टि हुई है तो इसमें अनेकात्मिक दोष है क्योंकि बुद्धिमान कर्ताके बिना भी अपने कारणोंकी सामर्थ्यके नियमसे प्रतिनियत कार्योंकी उत्पत्ति होनेमें कोई विरोध नहीं है । शकाकार के सिद्धान्तका यह आशय है कि जितनी सृष्टियाँ हैं वे सब प्रकृतिसे हुई हैं क्योंकि शक्तिसे प्रवृत्ति होनेपर ही कार्य होते हैं । जैसे घड़ा बना तो किसी शक्तिकी प्रेरणा पाकर बना इसी प्रकार जितनी भी ये चीजें देखी जाती हैं पृथ्वी पर्वत आदिक इन सबमें कुछ शक्तिकी प्रेरणा जरूर रहती है और वह शक्ति है प्रधानकी । तो इस हेतु से नुप क्या कोई बुद्धिमान कारणसे यह सृष्टि हुई है यह कह रहे हो तो यह बात यो युक्त नहीं कि अनेक पदार्थ ऐसे देखे जाते हैं कि बुद्धिमान कर्ताके बिना भी अपने ही पदार्थके कारण की सामर्थ्यसे होते रहते हैं । और प्रधानको बुद्धिमान मान नहीं सकते क्योंकि वह अचेतन है । बुद्धि तो चेतनाकी पर्याय है प्रकृति है अचेतन । यदि कहो कि हम कारणमात्र सिद्ध करते हैं कि समस्त पदार्थोंका कोई न कोई कारण जरूर होता है । कहते हैं कि यह बात तो ठीक है, इसको कोई इकार नहीं कर सकता । हम लोग भी कारणके बिना कार्यका उत्पाद नहीं मानते और उस ही कारणमात्रका यदि प्रधान नाम घर दो तो हमें कोई आपत्ति नहीं । नामसे क्या है, भाव समझना चाहिए । जितने भी पदार्थ हैं इन सब पदार्थोंमें जो कुछ भी जब कार्य होता है तो कुछ न कुछ कारण इसमें होते हैं । एक उपादान कारण होता है और अनेक निमित्त कारण होते हैं । उपादान और निमित्त कारणके सम्बन्धसे ये सब कार्य देखे जाते हैं । अब यह कहना कि नहीं, इन सब कारणोंका कार्य एक ही है और वह है प्रकृति तो यह बात नहीं बनती है । कारणमात्रकी बात तो युक्त है ।

शक्तिमें भिन्न अथवा अभिन्नके विकल्पसे शक्ति प्रवृत्त है इस हेतुकी असिद्ध साध्यता— और भी देखिये । जो यह कहा है कि शक्तिसे प्रवृत्ति होनेसे इन

पदार्थोंका कोई एक कारण होता है, तो यहाँ जो शक्तिका नाम लिया है उससे कथञ्चित् अभिन्न शक्तिवाले कारणको सिद्ध करना चाहते हो तो कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ है, उनका अपनी अपनी शक्ति है और उसी शक्तिसे याने उपादान कारणसे कार्यकी उत्पत्ति होती है। यदि विभिन्न शक्तिसे युक्त कोई एक नित्य कारणको सिद्ध करते हो तो इनमें हेतु दोष है क्योंकि ऐसी शक्ति वालेसे अन्वय सिद्ध नहीं है कि एक है दुनियाभरमें और नित्य है ऐसा कोई कारण है सब पदार्थोंके कार्य बननेका, यह सिद्ध नहीं होता। और दूसरी बात यह है कि अभिन्न शक्तिकी प्रेरणासे किसी भी कारणकी शक्तिसे कहीं भी कार्यमें प्रवृत्ति नहीं होती। शक्ति सबकी अपनी अपनी स्वात्मभूत है। जैसे मिट्टीसे घड़ा बना तो घड़ा बननेमें मिट्टीकी शक्तिमें काम किया। तो वह शक्ति मिट्टीसे भिन्न नहीं है, वह मिट्टीका ही है। शक्ति कोई एक है, नित्य है, व्यापी है, ऐसी बात नहीं। जितने पदार्थ हैं उतनी ही शक्तियाँ हैं, इससे 'शक्तितत्त्व प्रवृत्त' इस हेतुको देकर भी यह सिद्ध नहीं कर सकते कि जगतके समस्त व्यक्त पदार्थोंका कारण कोई एक प्रधान है।

कार्यकारणविभागसे विश्वको प्रकृतिकृत माननेपर विचार - अब शङ्काकार कहता है कि इस हेतुसे तो प्रकृतिका कारणना सिद्ध हो जायगा। कौनसा हेतु ? दुनियाके इन पदार्थोंमें कार्यकारणका विभाग देखा जा रहा है। जिसमें कार्य-कारणका विभाग देखा जाता है वही यह सिद्ध अवश्य होता है कि इसका कर्ता कोई स्वतन्त्र पदार्थ है। जैसे मिट्टीका पिण्ड कारण है और घड़ा कार्य है तो घटपिण्डसे भिन्न स्वभाव रखनेवाला घड़ा जो काम कर सकता है वह घटपिण्ड तो नहीं कर सकता। मिट्टीका लौचा कारण है ना और घड़ा कार्य है। तो जितना काम कार्य कर सकता है क्या वही काम कारण कर देगा ? घड़ा तो पानी भर लेता है, मिट्टी का लौचा क्या पानी भर देगा ? नहीं। तो इसमें विभक्त स्वभाव रहा। कारणका स्वभाव और है कार्यका स्वभाव और है। तो हमारे सिद्धान्तमें भी कारण तो है प्रकृति और कार्य है ये रूख गम गड्ढा आदिक ये भौतिक सभी पदार्थ। अब इस भौतिक पदार्थका स्वभाव और है और प्रकृतिका स्वभाव और है। कार्यका कारण तो प्रकृति ही है। तो बुद्धि अहङ्कार विषय इन्द्रिय इन सब कार्योंको देखकर हम यह सिद्ध करते हैं कि प्रधान है, अग्न्या ये बुद्धि अहङ्कार आदिक कार्य नहीं बन सकते थे ? उत्तरमें कहते : कि कार्यकारण जो विभाग बन रहा है सो तो सही है, पर जितने काय हा रहे हैं उन सब कार्योंका कारण कोई एक ही है। यह बात युक्त नहीं बैठती, किन्तु वैज्ञानिक पद्धतिमें भी प्रत्येक कारणभूत पदार्थके साथ कार्यका जुदा-जुदा अन्वय पाया जाता है। कोई एक ही कारणसे सारे काय यहाँ नहीं देखे जाते। जितने पदार्थ हैं उतने ही कारण होते हैं।

विश्वको एकप्रकृतिकारणात्मक सिद्ध करनेके लिये दत्त हेतुओंमेंसे ४

हेतुश्रोका पुनः प्रदर्शनः प्रकृतिको कर्ता मानने वाले ये ५ हेतु दे रहे हैं कि इन सब पदार्थोंमें इन सब भेदोंका प्रमाण पाया जाता है । जैसे बुद्ध एक अहंकार एक, तन्मात्राये ५ आदिक । तो जिन जिन चीजोंकी सख्या होती है उन सबका कोई एक कारण जरूर होता है । जैसे घड़ा, मकोरा, मटका आदिक भेद पाये जाते तो इनका कोई कारण एक है अथवा ये सब पदार्थ किसी एक जातिमें बँधे हुए हैं उनका कोई एक कारण होता है । जैसे घड़ा सकोरा आदिक एक मिट्टी जातिमें बँधे हैं तो इनका करने वाला कुम्हार है । इसी तरह उन सब पदार्थोंकी जातियाँ हैं वे उनमें बँधे हैं । तो उनका भी करने वाला कोई एक है । तीसरा हेतु दिया है कि सब पदार्थोंके बनने में शक्तिकी प्रेरणा जरूर रहती है । जैसे घड़ा कपड़ा बनानेमें कुम्हार जुलाहा आदि की शक्तिकी प्रेरणा है तो इन सब पदार्थोंके बननेमें किसी शक्तिकी प्रेरणा है । शक्ति निराधार नहीं होती सो इस शक्तिका जो आधार है वह प्रधान है । चौथा हेतु है कि इन पदार्थोंमें कार्याकारण विभाग पाया जाता है जिसके कारण कार्य हो उसका कर्ता जरूर होता है । जैसे मिट्टीका लौआ कारण है, घड़ा कार्य है तो इसका कर्ता कुम्हार है । तो कार्याकारण होनेके कारण कोई एक कर्ता है । इन हेतुओंके विरोधमें अभी बताया गया है कि ये सब हेतु एक कारणके बिना होने वाले कार्य देखे जानेसे सदोष हैं । अगर कर्मका याने भेदका परिमाण देखा जा रहा है तो इससे एककारण सिद्ध नहीं होता, जितनी तरहके भेद हैं उतने कारण सिद्ध होते हैं । यदि जातिसे समन्वित है तो इसका अर्थ यह नहीं है कि कोई एक ही कारणसे विभिन्न जाति वाले कार्य हो जाये । तो यह हेतु एक कारणको सिद्ध नहीं कर सकता । इसी प्रकार शक्तिसे प्रवृत्ते व कार्याकारण विभागसे भी एक कारणको सिद्ध नहीं कर सकते ।

“वैश्वरूप्याविभागात्” हेतुसे विश्वको प्रकृतिकारणात्मक सिद्ध करने का प्रयास—अब १वाँ हेतु जगत्कार यह दे रहा है कि वह कि यह सारा जगत् प्रलय कालमें विभागरहित हो जाता है । इससे सिद्ध है कि कोई एक प्रधान कारण है सारे विश्वके मायने तीन लोक—ऊर्ध्वलोक, मध्यलोक, अधोलोक । सो यह सारा गगन प्रलयके समय किसी एक जगह अविभाग हो जाता है । जैसे कि ५ जो भूत हैं पृथ्वी जल, अग्नि वायु आकाश । इनका ५ तन्मात्राओंमें लय हो जाता है । ५ तन्मात्राये अहंकारमें लीन हो जाती हैं । अहंकार बुद्धिमें लीन हो जाता है बुद्धि प्रकृतिमें लीन हो जाती है । इसीके मायने प्रलय है । प्रकृष्ट रूपसे लीन हो जाना इसका नाम है प्रलय । प्रलय कहो या अविवेक कहो या अविभाग कहो—इन सबका एक ही अर्थ है । प्रलयके मायने विनाश यो प्रसिद्ध हो गया कि वहाँ फिर ये चीजें दिखती नहीं हैं, यथार्थतः ये सब लीन होती गयी और तब दो ही तत्त्व रह जाते हैं प्रकृति और पुरुष । जैसे दूधकी अवस्थामें यह तो अन्य दूध है और यह दधि अन्य है यह विवेक नहीं किया जा सकता अर्थात् जैसे दूधमें दहीकी शक्ति है और वह दही दूधमें लीन पड़ा हुआ है पर वही विभाग नहीं किया जाता है कि लो यह दूध है और यह जो

जुदा पदार्थ है यह दही है, इसी प्रकार प्रलयके कालमें यह भेद नहीं किया जा सकता कि यह व्यक्त है और यह अव्यक्त है। प्रकृतिका नाम अव्यक्त है और प्रकृतिसे जो कार्यकी रचना चलती है बुद्धि अहंकार ५ विषय इन्द्रिया ये सब व्यक्त हैं तो प्रलय कालमें यह भेद नहीं रह पाता कि यह व्यक्त है और यह अव्यक्त। इससे मालूम होता है कि एक प्रधान कारण अवश्य है जहाँ ये बुद्धि अहंकार आदिक अभागको प्राप्त हो जाते हैं। तो विश्वरूप जगतका प्रलोभोत्कर्ष हो जानेसे यह सिद्ध होता है कि कोई प्रधान है जिसमें ये सब पदार्थ लीन हो जाते हैं।

“वैश्वरूप्याविभागात्” हेतुसे विश्वको एकप्रकृतिकारणात्मक सिद्ध करनेकी अशक्यता अब वैश्वरूप्याविभागके उत्तरमें कह रहे हैं कि प्रलयकाल हो पहिले सिद्ध नहीं है। और सिद्ध भी हो जाय तो बुद्धि अहंकार आदिकका जो लय बताया है, इनकी लीनता पूर्व कारणोंमें हो होकर अन्तमें प्रकृतिमें लीनता होती है तो यह बतलाओ कि जो लीन होता है वह अपने पूर्व स्वभावको छोड़नेपर लीन होता है अर्थात् जो व्यक्त रूप है वह अपने व्यक्त स्वभावको छोड़कर अव्यक्तमें लीन होता है या व्यक्त स्वभावको रखता हुआ अव्यक्त प्रकृतिमें लीन हुआ है। जैसे कहते ना कि ५ विषय—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और शब्द ये अहंकारमें लीन हुए—अहंकार बुद्धिमें, बुद्धि प्रकृतिमें तो ये विषय जो लीन हुए तो पहले यह व्यक्त रूप था, स्पष्ट इन्द्रिय गम्य सब कोई जान ले तो ये सभी लीन हुए तो लीन होनेपर भी इसने अपना व्यक्त स्वभाव छोड़ा या नहीं? अगर व्यक्त स्वभाव छोड़करके लीन हुआ तो इसके मायने है कि व्यक्त तत्त्वका विनाश हो गया, व्यक्त स्वभावका नाश हो गया याने स्वभाव भी नष्ट हो जाया करता है यह सिद्ध हुआ। जब स्वभाव नष्ट हुआ तो फिर कुछ चीज ही नहीं रही। व्यक्त अगर व्यक्तताको छोड़दे व्यक्तता फिर विनाश ही हुआ, लीन क्यों कहते हो? यदि कहो कि अपने स्वभावको न छोड़कर लीन होता है तो फिर लीन हो ही नहीं सकता है क्योंकि इसका स्वभाव है व्यक्त और व्यक्त स्वभावको छोड़े नहीं तो व्यक्त हीन कैसे कहलाया। सम्पूर्ण रूपसे अपने स्वरूपका अनुभव भी करे कोई और किसीमें लीन हो गया यो बताये तो यह युक्त नहीं है। जब ये विषय अहंकार आदिक अपने व्यक्त स्वभावको नहीं छोड़ रहे तो लीनता क्या कहलाएगी? उसका लय नहीं बन सकता, क्योंकि यह परस्पर विरुद्ध बात है कि विघ्नरूपता रहे और उसका अविभाग रहे, लीनता रहे। अगर है सब कुछ और अपने स्वभावको छोड़ नहीं रहे तो वह लीन नहीं कहलाता है। विश्वरूपता प्रधानपूर्वक होनेपर तो उत्पन्न होती ही नहीं क्योंकि प्रधानके कारणसे यह सारा विविध जगज्जाल कैसे बनेगा? कार्यकारणके अनुरूप हुआ करता, और कारण है एक, तो सारा कार्य एक रहेगा। कारण अगर एक माना जाय तो विश्वरूपता बन ही नहीं सकती। ये जितने विश्वरूपता बने, भिन्न भिन्न पदार्थ बने उन पदार्थोंका अपना अपना करके उपादान जुदा जुदा है तब विश्वरूपता बनी। एक ही तत्व कारण हो और अनेक रूप बन जाय,

एक समझमें अनेक अनुभव वाला, अनेक प्रदेश वाला बन जाये यह सम्भव नहीं है। इससे भी प्रधान समस्त विश्वका करने वाला है यह मिथ्य नहीं होता। और जब प्रकृति सृष्टिकर्ता मिथ्य नहीं होनी तो यह भी नहीं कहा जा सकता कि प्रकृति सबज हूमा करती है।

कर्तृत्ववादके प्रसंगमें मूल प्रकरण व वर्तमान प्रकरणका उपसंहार — इस प्रकरणमें प्रकृति कर्ताका विरोध करनेका कोई प्रसंग न था, प्रसंग तो यह था कि प्रमाण दो तरहके होते हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष। प्रत्यक्ष प्रमाण उसे कहते हैं जो स्पष्ट है। यदि एक देश विशद है तो वह माध्यवहारिक प्रत्यक्ष है और सम्पूर्ण विशद है तो वह गारमायिक प्रत्यक्ष है। वही है केवल ज्ञान। वह प्रत्यक्ष ज्ञान ममस्व आवरणोंका क्षय होनेसे प्रकट होता है। इस प्रकरणमें पहिले तो यह आपत्ति किनीने दी कि आवरणोंके क्षय होनेसे सर्वज्ञान प्रकट नहीं होता क्योंकि जिनके गवज्ञान है वह अनादिमुक्त सदा शिव रहा करना है। जो आवरणमें मुक्त होता है वह ज्ञानशून्य रहा करता है। वह सर्वज्ञ नहीं कहलाता। इसके समाधानमें अनादिमुक्त सदाशिवको जगत कर्ता कहना पडा कि वह जगतका कर्ता है तभी वह सबको जानता है। जा जगतको न बनाए उसे सर्वज्ञे ज्ञानमें क्या प्रयोजन ? इसपर प्रकृतिवादीने यह कहा कि कोई अनादि मुक्त सदाशिव सबज्ञ तो नहीं है किन्तु प्रकृति सर्वज्ञ है और उस प्रकृतिकी सबज्ञताको सिद्ध करनेके लिए यह कहना पडा कि प्रकृति सृष्टिकर्ता है। लेकिन इतने स्थानों तक न प्रकृति सृष्टिकर्ता सिद्ध हुई और न प्रकृति सबज्ञ सिद्ध हुई। न कोई एक बुद्धिमान सृष्टिकर्ता मिथ्य है और न ऐसा कोई सर्वज्ञ मिथ्य है जो हा निरावरण अनादिने हो। किन्तु जैसे आजकलके ये अनेक ससारी हित पाये जाते हैं इसी प्रकार ये सिद्ध प्रभु मृत जीव आवरण सहित उपादानसे योग्य प्रयोगसे उनके आवरण दूर हुए और जब सर्व आवरण सर्वज्ञ कहलाये। इस तरह प्रत्यक्षज्ञान आत्माका गुण है और आत्माके शक्तिसे प्रकट होता है। जो उपाधि लगी थी वह दूर होनी है, इसकी हूमा और वह प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाया। यहाँ तक प्रकृतिकर्तृत्ववादका

अष्ट तत्त्ववादका सिद्धान्त—अब जो लोग प्रकृतिकी सहायता जगतको रचता है ऐसा सिद्धान्त मानते हैं वे शक्काकार कि वे कार्यभेद नहीं प्रकट होते हैं। जैसे बुद्धि अहकार भी कार्य हैं वे सब कार्य केवल प्रधानसे ही न, है। अचेतन पदार्थ किसी प्रेरकके गया है। जैसे कि मिट्टीसे घडा बनता है तब मिट्टीमें घडा बनता है इसी तरह बिना

चेतनकी प्रेरणासे ही होते हैं । ऐसा भी नहीं है कि कोई ससारी आत्मा इन कार्योंमें प्रेरणा करता हो अर्थात् किसी ससारी जीवके द्वारा हो ये बुद्धि अहंकार विषय आदिक रच दिये जाते हो ऐसा भी नहीं है, क्योंकि चिन्ने भी ससारी आत्मा हैं ये सब सृष्टिके समयमें ज्ञानरहित थे । आत्माका स्वरूप चेतन तो है पर ज्ञान सहित इसका स्वरूप नहीं है । तो ज्ञानरहित तो वैसा ही स्वरूप है और ज्ञानका सम्बन्ध भी सृष्टिके समयमें न हो सका इसलिये वहाँ तो ज्ञानके सम्बन्धसे भी रहित होते हैं । तो सृष्टिके समयमें आत्मा अज्ञ होता है और जो अज्ञ है वह कार्योंको क्या प्रेरणा कर सकता है । सिद्धान्त तो यह है कि बुद्धिके द्वारा निश्चित किए गए पदार्थोंको ही आत्मा चेतता है । तो आत्मा किसी भी पदार्थको चेतनेका काम तब करता है जब बुद्धिके द्वारा वह सौंप दिया जाता है, निश्चित कर दिया जाता है । तो बुद्धिका सम्बन्ध हो तब तो यह आत्मा जानी बनता है । किन्तु, सृष्टिके कालमें अर्थात् जब सृष्टि होने लगी, बुद्धिका अहंकार आदिक कार्य उत्पन्न होने लगे तब ही तो बुद्धिका सम्बन्ध किया जा सकता था । तो बुद्धिके सम्बन्धसे पहिले यह आत्मा अज्ञानी ही था, और जो अज्ञानी हो वह किसी पदार्थको करनेमें समर्थ नहीं हो सकता । तो आत्मा बुद्धिके सम्बन्धसे पहिले कुछ जानता ही न था तो जब किसी पदार्थको जानता ही न था तो अज्ञात पदार्थको यह कैसे कर सकता है ? इस कारण ससारी आत्मा तो इन सृष्टियोंका करने वाला है नहीं तब फिर यही सिद्ध होता है कि ईश्वर ही प्रकृति की अपेक्षा रखकर इन सब कार्यभेदोंको करने वाला है । जितना जो कुछ दृश्य-अदृश्य ज्ञात-अज्ञात अर्थ समूह है वह सब प्रधानका सहयोग लेकर ईश्वरके द्वारा किया गया है । केवल ईश्वरकर्ता नहीं और न केवल प्रकृति ही कर सकता है किन्तु प्रकृति की अपेक्षा रखकर ईश्वर कर्ता है । जैसे लोकमें देखा जाता कि कोई देवदत्त आदिक पुरुष अथवा कोई कुम्हार घटको यो ही उत्पन्न नहीं कर देता, जब दंड चक्र आदिक का सहयोग मिलता है तब वह घटको उत्पन्न करता है । इसी प्रकार ईश्वर भी प्रधान की अपेक्षा रखकर इन समस्त दृष्ट अदृष्ट पदार्थोंकी रचना करता है ।

संश्रयप्रकृतिकर्तृत्वकी असम्भवा — उक्त शकाके समाधानमें इतना ही कह देना पर्याप्त है कि जब प्रकृतिके कर्तृत्वकी असम्भवा और ईश्वरके कर्तृत्वकी भी असम्भवा दिखा दी गई तो जब ये दोनों प्रकृति और ईश्वर कर्ता सिद्ध न हो सके तो मिल करके भी कर्ता नहीं हो सकते हैं । जितने भी दोष प्रत्येकके कर्तृत्वके विषयमें दिए गए थे वे सभी दोष यहाँ प्राप्त होते हैं । किस तरह कर्ता है ? जिन्हे किया गया है उनका उपादान क्या है ? आदि जो जो भी प्रश्न करने उन दोनोंके कर्तृत्वका असम्भवना दिखाया है वे सभी दोष यहाँ समझ लेना चाहिए । तो जब वह अकेला कर्ता नहीं हो सकता, उस अकेलेमें कर्तृत्वकी शक्ति न थी तो वे दोनों मिलकर भी सृष्टिके कर्ता नहीं हो सकते ।

अब यहाँ शकाकार कहता है कि यदि वे दोनों अलग अलग सृष्टिके कर्ता नहीं हो सकते ईश्वर भी केवलमे कर्तृत्व असम्भव है और प्रकृतिमे भी केवलमे कर्तृत्व असम्भव है तो रहा आये लेकिन वे दोनों मिल करके सृष्टि न करदे इसमे कौनसी आपत्ति है ? लाकमे भी तो देखा जाता है कि जैसे रूप आदिक पदार्थका ज्ञान हुआ तो एक प्रकाश आदिकके सहयोगसे हुआ । यहा भी केवल एक चक्षुसे या केवल आलोकसे न जान सकें तो इसके मायने यह तो न हो जायगा कि आलोक और आलू दोनों मिल करके भी न जान सकें । तो जैसे यहा केवल चक्षु जाननेमे अपमर्थ रहा, केवल प्रनोरूप आदिकके ज्ञान उत्पन्न करनेमे अपमर्थ रहा तो रहा आये लेकि ये दोनों जब मिल जाते है तो मिलकरके तो रूपादिकका ज्ञान उत्पन्न कर ही लिया जाना है इसी प्रकार ईश्वर और प्रकृति भला ही त्रकेला-अकेला कर्ता न बन सके किन्तु दोनों मिलकरके तो कर्ता हो सकते हैं ।

प्रकृतिसहितत्वके भावके दो विकल्प—प्रकृति सहित ईश्वर लोकको रचता है यह भी केवल कथनमात्र है, क्योंकि साहित्यके मायने क्या अर्थात् मिल जुल जाय, अर्थ तो यही है कि परस्परमे एक दूसरेका सहकारी बन जाना । अर्थात् सहकारीपाना सो सहकारीपना या तो इस रूपमे होता है कि वह परस्परमे एक दूसरेमे कुछ अतिशय उत्पन्न कर दे या फिर सहकारीपना इस तरहसे होता है कि वे दोनों मिलकर किसी एक पदार्थको कर दें । जैसे कि कुछ दवाईया अलग-अलग काम नहीं कर सकती हैं और जब वे मिल जाती हैं तो वे रोगविनाशका कार्य करने लग जाती हैं । तो मिल करके उन्होंने किया क्या कि एक औषधने दूसरी औषधिमे अतिशय उत्पन्न कर दिया जैसे कपूर पिपरमेट अजवाइनका फूल ये जुदे जुदे रहकर एक औषधि रूप नहीं रह पाते, उनकी कोई धारा नहीं बन पाती और जब वे मिल जाती हैं तो स्पष्ट समझमे आता है कि वे एक दूसरेमे अतिशय उत्पन्न कर रही हैं । तब तीन चीजे मिलकर एक रस धारा बन जायगी और वे अनेक रोगोको नष्ट करनेमे समर्थ हो जाती हैं तो एक तो सहकारिता परस्परमे अतिशयाधानकी होती है और दूसरी सहकारिता है कि जैसे एक वजनदार वस्तुको ५ आदमी मिलकर उठाते हैं तो उन पदार्थके उठानेरूपको ४ आदमियोने मिलकर किया तो यह भी सहकारिता देखी जाती है कि मिलजुल करके एक ही पदार्थको करे तो बतलावो कि इन दोनों प्रकारकी सहकारितत्वोमेसे ईश्वर और प्रकृतिमे किस प्रकारकी सहकारिता है ?

सर्वथा नित्य तत्त्वोमे अतिशयाधानकी असम्भवता—यदि कहो कि एक दूसरेमे अतिशय उत्पन्न करता है इस प्रकारकी सहकारिता है तो यह भी कथनमात्र है । इसका कारण यह है कि ईश्वर भी नित्य है और प्रकृति भी नित्य है । जो नित्य पदार्थ होते हैं उनमे विकार नहीं हुआ करता । विकार हो जाय तब फिर नित्यता क्या रही ? तो जब नित्य होनेके कारण प्रकृतिमे और ईश्वर-मे कभी विकार ही सम



नहीं है तो वे परस्परमे एक दूसरेमे अनिशप क्या उत्पन्न कर सकते हैं। जो परस्पर अतिशय उत्पन्न करनेवाला सहकारिता तो इसमें सम्भव नहीं। यदि कहो कि एक पदार्थको ये दोनों मिलकर करते हैं ऐसी सहकारिता है तो समस्त कार्य एक साथ उत्पन्न हो जाने चाहिएँ। इसका कारण यह होगा कि ईश्वर भी पूर्ण सामर्थ्यवाला है और प्रकृति भी पूर्ण सामर्थ्यवाला है जिसकी सामर्थ्यको कोई दृष्टा नहीं सकता, क्योंकि वे दोनों नित्य हैं नित्य होनेसे, इसको मानर्थ्य किनके द्वारा हटाई नहीं जा सकती। और ये दोनों रहते हैं मदा, तो जो पूरा कारण भीजूर है, पूरी शक्ति है इन दोनोंमे, और सदाकाल वास्तव्य रहते हैं तो उसका समस्त कारणाना मित गया तो साथे साथ एक साथ उत्पन्न हो जान चाहिएँ। ऐसा नियम है कि जो जिस समय अविकल कारण होता है अर्थात् समस्त कारणाना जब आता है तो उस समय वह उत्पन्न होना ही है। जैसे अन्तिम समयमे पायी गयी सामग्रीन अकुर उत्पन्न होना ही है। बोजोमें अकुर उत्पन्न करनेकी शक्ति है किन्तु अभी सामग्रीकारण नहीं मिली है। खाद मिले, पृथ्वी का सम्बन्ध मिले, कुत्र गर्मी भी बने, कुत्र पानी भी मिले तो जब सारी सामग्री मिलकर आखिरी सामग्रीसे युक्त हो जाता है तो वहाँ अकुर नियममे उत्पन्न होते हैं। तो इन प्रकारमे ये प्रकृति और ईश्वर दोनों पूर्ण सामर्थ्य वाले हैं और सदा रहने हैं, नित्य हैं। तो जब अविकल कारण भीजूर है तो समस्त कारणों को उत्पन्न कर देने एक साथ सो ऐसा देखा नहीं जाता। इसमे प्रकृतिकी अपेक्षा लेकर ईश्वर इन समस्त कार्यभेदोंको करना है यह बात भी सम्भव न हो सकती।

सत्त्व रज तम गुणका क्रमसे पहचान होनेके कारण ईश्वर द्वारा सृष्टिक्रम होनेका प्रस्ताव शकाकार कहता है कि यद्यपि यज्ञवान ठोक है कि प्रकृति और ईश्वर दोनों कारण नित्य हैं और सदा रहते हैं इनने पर भी ये सब कार्य भेद क्रमसे प्रवर्तित होंगे। इसका कारण यह है कि ईश्वरको सहयोग मिला है सृष्टिके रचनेमे वह प्रकृतिमें पाए गए सत्त्व रज तम इन तीन गुणोंसे मिला है अर्थात् सृष्टिकी रचनामे ईश्वरके सहकारी ये तीन गुण हैं जो कि प्रधानके गुण कहलाते हैं। सो ये सब गुण क्रमसे होते हैं। तो जब जिस गुणका सहयोग मिला तब ईश्वरने उस गुणके अनुरूप सृष्टिकी। इसका खुलासा यह है कि प्रधान जिस समय रजोगुणसे युक्त होता है, जब रजोगुणकी वृत्ति उत्पन्न होती है, रजोगुण अपने प्रथम वर्ण प्रकाशमे आता है उस समय रजोगुणमे सत्त्व हासो हुआ यह ईश्वर प्रजाकी रचनाको कारण बनता है। विश्वरचनाके प्रसङ्गमे तीन बातें आया करनी हैं - एक तो विश्वको उत्पन्न करना, दूसरे विश्वको बना बनाये रखना और तीसरी विश्वका प्रलय कर देना। ये तीन बातें हुआ करती हैं सृष्टिके विषयमे। सो रचनामें अर्थात् निर्माणमे सृष्टिके बनानेमें तो रजोगुण ही मुख्यता होती है। जब रजोगुण प्रत्यक्ष प्रकट होता है जब रजोगुण प्रचंड होता है उसका प्रकाश प्रसार होता है तब रजोगुणसे सहित होकर यह ईश्वर प्रजाजनोका निर्माण करनेका कारण बनता है क्योंकि रजोगुणका प्रसव कार्य

है। रजोगुणसे उत्पत्ति चलती है और जब सत्वगुणकी वृत्ति प्रकट होती है, तो जिस का प्रसार हुआ ऐसे सत्वका जब ईश्वर आश्रय लेता है तब वह इस लोककी स्थितिका कारण बनता है, क्योंकि वह सत्व जो है वह स्थितिका हेतु हुआ करता है। इसी प्रकार जब उद्भूत शक्ति वाले तमोगुणसे युक्त होता है ईश्वर, उस समय यह समस्त जगतका प्रलय करता है, क्योंकि तमोगुण प्रलयका कारणभूत है। ये तीन गुण प्रधान के गुण हैं इसलिए सहयोग भी प्रधानका कहलाया, पर प्रधानके इन गुणोंमें जब जिस गुणका प्रकाश प्रसार प्रचार होता है तब उसके माफिक ईश्वर उस प्रकारका कार्य करता है। तो इन तीन गुणोंसे पहिले रजोगुणकी उद्भूति हुई। तो ईश्वरने इस ससारको रच डाला। फिर सत्व गुणका प्रकाश रहता है तब इस विश्वको यह बनाये रहता है यह रचना चलती रहती है और जब तमोगुणका प्रभाव बढ़ता है तब इन सब रचनाओंका प्रलय होता है। ईश्वर इन सबको क्रमसे विलीन कर करके सब सृष्टिको प्रकृतिमें विलीन कर देता है। उस समय फिर ये केवल दो ही तत्व रह जाते हैं ईश्वर और प्रकृति। फिर जब उस प्रकृतिमें रजोगुण प्रचंड बनता है इसका प्रचार होता है तब फिर यह ईश्वर सृष्टिकर्ता होता है और इसके बाद सत्व गुणके प्रकाशमें इस लोकालोकको बनाये रखता है और तमोगुणके प्रचारमें प्रसारमें यह फिर प्रलय कर देता है। इस तरह यद्यपि प्रधान और प्रकृति दोनों नित्य तत्व हैं और सदा सन्निहित हैं, मौजूद रहते हैं तो भी उन गुणोंकी अपेक्षा होनेसे क्रमसे ईश्वर इन कार्यों को करता है। यद्यपि सतोगुण, रजोगुण तमोगुण इनका प्रभाव प्रति पदार्थमें सन्निहित एक ही दिनमें कई बार हो जाता है सो वह एक आवान्तर उत्पादव्यय ध्रुव्य है। जो मुख्य उत्पाद है रचना है वह तो प्रलयके बाद एक बार होता है। और फिर इसके बाद ये सब पदार्थ रहे जायें, परिणामते रहे इस प्रकारका जो अवस्थित-पना रहता है वह सत्व गुणका काम है और फिर अन्तमें सभी अपने अपने कारणमें विलीन हो जायें यह तमोगुणका कार्य है। तो यों ईश्वर प्रधानके इन गुणोंकी अपेक्षा लेकर इस क्रमसे उत्पन्न हुए प्रकाशमें आये हुए गुणोंके कारण सब कार्योंको एक साथ नहीं करता किन्तु उस उस तरहसे क्रमसे करता है।

एककार्यकालमें प्रकृति और ईश्वरके अन्य कार्यसामर्थ्य माननेपर सर्वकार्यका युगपत् प्रसङ्ग — अब उक्त आशङ्काके समाधानमें कहते हैं कि प्रकृति और ईश्वर इन दोनोंने मिलकर जो लोककी रचना की, लोकको बनाये रखा और लोकका प्रलय किया तो काम ये तीन किये प्रकृति और ईश्वरने मिलकर तो यह बतलाओ कि इन तीन कामोंमें जब जो काम किया जा रहा है उसके कार्यके समयमें उस कामसे भिन्न जो और कार्य हैं उनको उत्पन्न करनेकी इसमें सामर्थ्य है या नहीं ? अर्थात् प्रकृति और ईश्वर मिलकर जब लोककी सृष्टि कर रहे हैं तो उस समय प्रकृति और ईश्वरमें लोककी स्थिति और लोकप्रलय करनेका सामर्थ्य है या नहीं ? इसी प्रकार जब प्रकृति और ईश्वर मिलकर इस लोकका प्रलय करते हैं तो उस समय इन

दोनामें सृष्टि और स्थिति करनेका सामर्थ्य है या नहीं ? इन दो विकल्पोमें से यदि कहो कि सामर्थ्य है प्रथम विकल्प मानो ना सृष्टिके समय ही स्थिति और प्रलय होनेका प्रसङ्ग आ जायगा, क्योंकि इन दोनोंमें सृष्टि करनेकी तरह स्थिति और प्रलय करनेकी भी पूरी सामर्थ्य है और दोनों निश्चय होनेसे सदा है तब फिर समय काय एक साथ ही होना चाहिए । इसी प्रकार जिस समय ये दोनों मिलकर इस लोककी स्थिति कर रहे हैं, उस कालमें सृष्टि और प्रलय ये दोनों हो जाने चाहिये ? इसी प्रकार जिस समय ये दोनों मिलकर प्रलय कर रहे हैं, विनाश कर रहे हैं उस समयमें स्थिति और उत्पत्ति भी हो जाना चाहिए । पर यह तो युक्त है नहीं, क्योंकि इन दोनोंका लक्षण जुदा है । उत्पत्ति मायने किसी चीजकी उत्पत्ति करना, विनाश मायने नाश करना और स्थिति मायने यह बता रहे । तो परस्पर परिहाररूपसे रह सकने वाले उत्पत्ति, विनाश और स्थिति इन तीन धर्मोंका एक धर्म ही एक लोकमें प्रजामें एक साथ मिलाव कैसे बन सकता है ? कदाचित् यह कहो कि स्याद्वाद दर्शनमें भी तो एक साथ उत्पत्ति, विनाश और स्थिति ही एक साथ होना है । लेकिन यह उपानयन देना या ठीक नहीं हो सकता कि स्याद्वाद तो उदात्त है एक ही धर्म होनेसे उत्पत्ति, विनाश और स्थिति ही एक साथ होना है । जैव भिन्न कालोंमें घटा बना तो घटके रूप उत्पत्ति है तो नीले रूप विनाश है निरुक्त रूप स्थिति है उन तीनों का उत्पत्ति और उन तीनों विनाश तो नहीं माना गया । किन्तु यह, चारोंपक्षोंमें ता उस एक ही लोकका इस समय अर्थनमूहना ना मजबूत होता है और किन्तु अनेक बलकाल अतीत होनेके बाद फिर उनका प्रलय करना, ता यहाँ सृष्टिमें और प्रलयके लक्षणमें तो भिन्नता है इससे सृष्टि प्रलय और अवस्थिति ये तीनों धर्म एक साथ ही इस लोकमें लाये नहीं हो सकते । तब यहाँ तो यह कहना ठीक नहीं रहा कि प्रकृति और ईश्वरमें किसी एक कय करते समय भी शेष प्रलय का काल भी न पड़ता है ।

एककार्यकालमें प्रकृति और ईश्वरके अन्य कार्यसामर्थ्य न माननेपर विडम्बनाका दर्शन - अब यदि यह पता चले कि प्रकृति और ईश्वर मिलकर उत्पत्ति स्थिति और प्रलय इन तीनोंमें कुछ भी एक काम कर रहे हैं उन समयों में दो कार्यों के करनेका सामर्थ्य नहीं है । ता तो एक ही कार्य उत्पत्ति स्थिति प्रलयमें सदा होते रहना चाहिये क्योंकि प्रकृति और ईश्वर उन एक कार्यको करनेमें तो, समय हैं और क्षेत्र दो कार्य करनेमें समय नहीं हैं । तो किन्हीं भी दो कार्योंके करनेका जब सामर्थ्य नहीं है तो वे दो कार्य अभी हा ही नहीं सकते । सृष्टि करनेमें लगा है ता सृष्टि ही सृष्टि निरन्तर शब्द अन्त काल तक ही क्योंकि शेष दो कार्यों करनेका उनमें सामर्थ्य ही नहीं है । अथवा मनो स्थितिका काम कर रहा है तो सदा स्थिति ही रहो सर्ग प्रलय कभी होने ही नहीं । अथवा प्रलयका ही काम कर रहे हैं दोनों, तो प्रलय ही प्रलय रहे कभी रचना और अवस्थिति सम्भन ही नहीं हो सकते क्योंकि अन्य दो कार्योंके उत्पत्ति करनेमें उसके सदा ही सामर्थ्यवा घटना है । ये दोनों ही नित्य सो नित्य तदर्थमें जो बान है वही सदा रहेगी, अपने कोई नई बात आ जाय

यह नित्यमे सम्भव नहीं। नित्य प्रविकारी हाता है। अविकारी है प्रकृति और ईश्वर दोनों तो इस दुनियामे कोई नई सामर्थ्यकी फिरसे उत्पत्ति हो जाय यह सम्भव नहीं हो सकता। इन दोनोंमे जो सामर्थ्य है सो ही सामर्थ्य है, कोई नई सामर्थ्य नहीं हो सकती। तो जब ये दोनों मिलकर सृष्टिका कार्य कर रहे हैं तब वही सामर्थ्य है। सृष्टिके खिलाफ स्थिति विषयक प्रलय विषयक कोई भी सामर्थ्य नहीं आ सकती। अविकारी पदार्थमे ऐसा नहीं होता कि अभी तो यह पदार्थ न था अब यह पदार्थ आ गया। यदि ऐसा होने लगे तो इसका अर्थ है कि विकार हो गया। विकार होनेमे वह नित्य नहीं हो सकता। अन्यथा जो नित्यस्वभाव प्रकृति और ईश्वरका माना है उस स्वभावका घात हो जायगा और जिस पदार्थके स्वभावका घात होता है उसका अर्थ यह हुआ कि वह पदार्थ ही नहीं रहा। यदि प्रकृति और ईश्वरके अपरिणामित्व स्वभावका नाश हो तो प्रकृति और ईश्वरका भी अभाव हो गया। जैसे अग्निका स्वरूप उष्णता है तो यदि उष्णताका विनाश होता है तो इसका अर्थ यह है कि अग्नि का विनाश हो गया। तो जब प्रकृति और ईश्वर ही नहीं रहे तो फिर उनके बारेमे रचना होना, स्थिति होना, प्रलय करना आदिक कलनाजाल बनाना व्यर्थ है। तो प्रधानकी अपेक्षा लेकर वह ईश्वर इस लोककी सृष्टि करनेमे और स्थिति रखनेमे तथा लोकका प्रलय करनेमे भी समर्थ वही हो सकता।

सत्त्व रज तम गुणकी उद्भूतवृत्तिकाके कारण ईश्वरकृत कार्यकी व्यवस्था सिद्ध करनेका प्रयास शङ्काकारका यह मतव्य है कि न तो केवल प्रकृति सृष्टि बनाती है और न केवल ईश्वर बनाता है किन्तु ईश्वर प्रकृतिका सहयोग पाकर सृष्टि बनाता है। सृष्टि बनानेका कर्ता तो ईश्वर है पर सहयोग प्रकृतिका है। प्रकृति मुख्य कर्ता नहीं है क्योंकि वह अचेतन है। तो इस सम्बन्धमे तब यह आपत्ति बताई गई कि प्रकृति भी सदा है और ईश्वर भी सदा है तो सदैव लगातार सृष्टि स्थिति प्रलय सभी कार्य एक साथ क्यों नहीं हो जाते? तो इस शङ्काका निवारण शङ्काकारने यो किया कि प्रकृतिमे तीन गुण हैं सत्त्वगुण, रजोगुण और तमोगुण। सो जिस समय उस प्रकृतिमे रजोगुणकी वृत्ति प्रकट होती है उस समय तो ईश्वर सृष्टिकर्ता है क्योंकि रजोगुणका धर्म है उत्पन्न करना। और जब यह प्रकृति सत्त्वगुण से प्रकट होती है तब इसी वृत्ति सत्त्वगुणमे होती है उस समय ईश्वर इस सृष्टिकी स्थिति बनाये रहना है और जब प्रधानमे तमोगुणकी वृत्ति प्रकट होती है तो ईश्वर फिर इस विश्वका प्रलय करता है। इसमे भी आपत्ति दिखाई गई थी कि जिस समय मानो रजोगुणकी वृत्ति प्रकट है उस समय प्रकृति और ईश्वरमे स्थिति और प्रलय करनेकी सामर्थ्य है या नहीं। यदि सामर्थ्य है तो सब बाने एक साथ हो जानी चाहिएँ और अगर उन दो कार्योंकी शक्ति नहीं है तो फिर कभी भी वह कार्य किया नहीं जा सकता। उसके समाधानके रूपमे शङ्काकार कह रहा है कि यद्यपि प्रकृतिमे नित्यत्वका स्वभाव है। स्वभावका घात नहीं है, लेकिन प्रधानमे प्रकृतिमे सत्त्वादिक

गुणोंके बीचमेसे जो ही गुण अपनी वृत्तिको प्रकट करता है वस वही गुण उस कार्यमे कारण बनता है। आपत्ति यह दी गई थी कि प्रकृति और ईश्वरमे सृष्टिके समय स्थिति और प्रलय करनेकी सामर्थ्य तो नहीं है फिर सामर्थ्य आती है। जबकि तमो गुण और सत्त्वगुण प्रकट होते हैं तो इस तरह प्रकृति भी अनित्य हो गयी और ईश्वर भी अनित्य हो गया क्योंकि पहिले तो सामर्थ्य न थी और अब सामर्थ्य आगई, कोई बदल होनेका ही नाम अनित्यपना है। उसके उत्तरमे शकाकार यह कह रहा है कि प्रकृतिका और ईश्वरका दोनोंका स्वभाव तो वही है नित्य, एक लेकिन प्रकृतिमे तो उन तीन गुणोंमेसे जिन ही गुणकी वृत्ति प्रकट होती है वस वही गुण कारणपने का प्राप्त होता है, अन्य कुछ कारण नहीं बनता। प्रकृतिमे ३ गुण हैं पर तीन गुण कारण नहीं बनते कार्यके लिए। जिस समय जो गुण प्रकट हुआ उस गुणके माफिक कार्य बनता है। इस कारणसे सृष्टि स्थिति और प्रलय ये सब एक साथ पडे ऐसा प्रसङ्ग नहीं आता।

सत्त्व रज तम गुणकी उद्भूतवृत्तिकाका नित्य व अनित्य विकल्पोसे निरसन — उक्त शकाका समाधान देते हैं कि अच्छा यह बतलाओ कि प्रकृतिमे जो सत्त्व, रज तमोगुणकी वृत्ति प्रकट हुई है तो उन गुणोंकी वृत्ति प्रकट होना यह चीज नित्य है या अनित्य ? प्रधानमे किसी गुणकी वृत्ति उखडती है प्रचण्ड होती है तो ऐसी वृत्ति उखाडनेका प्रकाशमे आनेका जो काम है वह नित्य है या अनित्य ? यदि कहो कि नित्य है तो यह बात यो नहीं बनती कि जो नित्य होता है वह शाश्वत रहता है पर ये वृत्तियाँ तो कभी कभी उत्पन्न होती हैं। यदि नित्य मान गे तो वही दोष फिर आयेगा कि तीनो बातें एक साथ होना चाहिए। सभी गुण हैं प्रकृतिमें और उनमे वृत्ति उनकी बनती है, प्रकट होती है और वह सबका सब नित्य मानता है। तो जब सदा उनकी वृत्ति उद्भूत है तो सभी कार्य एक साथ हो जाना चाहिये। इससे प्रधानमे रहने वाले इन ३ गुणोंकी वृत्तियोंका प्रकट होना नित्य तो कहा नहीं जा सकता और अनित्य मानोगे तो तुम्हारे ही पक्षका उसमे विरोध है। यदि कहो कि अनित्य है प्रधानमे जो सत्त्व गुण प्रकट हुआ या रजोगुण हुआ या तमोगुण हुआ। जब जो गुण प्रकट हुआ उसकी वृत्ति प्रचण्ड हुई तो यह वृत्ति अनित्य है तो अनित्य की कहाँसे उत्पत्ति होती है ? यह बतलाओ कि उन गुणोंके उद्भूत वृत्तिपनेका प्रादुर्भाव कहाँ हुआ ? प्रधानमे ये तीन गुण जो वेगके साथ उखडे इसकी उत्पत्ति किसने की ? क्या प्रकृति ईश्वरसे उत्पत्ति हुई, इन गुणोंका प्रसार किसी ईश्वरसे बना या अन्य हेतुसे ? अथवा यह स्वतन्त्र ही चीज है ?

सत्त्व रज तम गुणकी उद्भूतवृत्तिकाकी प्रादुर्भूति प्रकृति और ईश्वरसे या अन्यसे माननेपर आपत्ति—यदि कहो कि गुणोंका वह उखडना प्रकृति और ईश्वरसे बना है तो गुणोंका उद्भूतवृत्तिता सदा रहना चाहिये क्योंकि

प्रकृति और ईश्वर तो हेतु हुए उन गुणोंके प्रकट होनेके और प्रकृति और ईश्वर हैं नित्य तो इन गुणोंका उखड़ना भी नित्य हो गया क्योंकि प्रकृति ईश्वर सदा मौजूद हैं। तो जब कारण सदा मौजूद है और अविकल कारण है तो सदा कार्य होना चाहिये। जिस समय समग्र कारण मौजूद होते हैं जो अन्तिम क्षणमें हुआ करते हैं, उस समय कार्य न हो यह हो ही नहीं सकता। तो जब प्रकृति भी है ईश्वर भी है गुणका उद्भूत वृत्तिपना भी है तब फिर सभी कार्य सदा होने ही चाहिये, सो होते नहीं। इससे प्रकृति और ईश्वरसे उन ३ गुणोंकी उद्भूति हुई है, यह बात न मानी जायगी। यदि कहो कि किसी अन्य कारणसे ही प्रकृतिमें उन गुणोंकी वृत्ति प्रकट होती है तो इससे एक तो तीसरी बात सिद्ध हो जायगी प्रकृति और ईश्वरके अलावा भी कोई तीसरा जबरदस्त तत्त्व है कि जिसके बिना भी यह विश्वकी रचना रुक जाती है तब तो एक तीसरा तत्त्व मानना होगा। फिर जो यह कहा कि दो ही तत्त्व हैं मूलमें प्रकृति और पुरुष, हम सिद्धान्तका घात है, सो तुमने माना ही नहीं कि प्रकृति और ईश्वरको छोड़कर कोई तृतीय तत्त्व हो। नो अन्यसे भी प्रकृतिमें सत्त्व रजो तमोगुणकी वृत्ति प्रकट नहीं हो पाती।

सत्त्व रज तम गुणकी उद्भूतवृत्तिकाकी प्रादुर्भूति स्वतन्त्र माननेपर आपत्ति— अब यदि तृतीय पक्ष लेंगे कि प्रकृतिमें जो सत्त्व गुण, रजागुण, तमोगुण उखड़ते हैं वे स्वतन्त्र हैं। जब स्वतन्त्र हैं ये वृत्तिर्था फिर ये अनित्य नहीं रह सकती। कभी हो कभी न हो ऐसा नहीं हो सकता। जब कादाचित्क न रहे तो सदा ही प्रलय स्थिति आदिक एक साथ हो जाने चाहिये। जहाँ स्वतन्त्र रूपसे होना हो उसके होनेसे देश कालका नियम नहीं बन सकना। जब उसमें देश कालका नियम नहीं बना तो यह व्यवस्था कैसे बन सकती कि ईश्वर किसी दिन सृष्टि को और कल्पकालतक उस मृष्टि को बनाये रखे और फिर इस समय उसका प्रलय करे जब यह स्वतन्त्र है इन तीन गुणों का प्रकट होना तो अटपट जब प्रकट हो गए तब साराकाम बनजाय या बिगड़जाय क्योंकि इन गुणोंका यह प्रकाश कादाचित्कन रहा। कादाचित्क तो वह परिणाम होता है जो किसी अन्य कारणके आधीन आना स्वरूप बना पाते हैं। जैसे आत्मामें रागद्वेष मोहभाव होते हैं स्पष्टाद मिथ्यान्तमें तो ये रागद्वेषमोह भाव स्वभावान्तर्गके आधीन हैं अर्थात् प्रकृतिकम इनका उदय होनेपर होता है इनका उदय न होनेपर नहीं होता है। तो जितने भी कादाचित्क भाव होते हैं वे सब किसी अन्य कारणके आधीन अपना स्वरूप रख पाते हैं क्योंकि कादाचित्कका तो यही लक्षण है। कायका सत्त्व कारणके सद्भाव होनेपर होता है कार्यका असत्त्व, विनाश कारणक अभव होनेपर होता है। तो कारणके सद्भाव और अभावके साथ कार्यके सत्त्व और असत्त्वका सम्बन्ध होता है। अब इन ३ गुणोंका प्रकट होना स्वतन्त्र मान लिया गया। कोई कारण तो रहा नहीं तब ये कादाचित्क नहीं रह सकते क्योंकि कादाचित्क होनेमें अब अपेक्षामयी क्या तत्त्व रहा जब स्वतन्त्र हो गया। किसीका न आश्रय है न निमित्त है न अपेक्षा है तब फिर

कादाचित्क क्यों होगा ? उसमें कोई नियम नहीं बन सकता है । इससे यह बात कहकर कि प्रधानमें जो तीन गुण हैं सत्त्वगुण रजोगुण, तमोगुण, उसमेंसे जिस समय जिस गुणकी छति प्रकट होती है उस समय उस गुणके अनुरूप ईश्वर काय करता है । यह बात नहीं बन सकती ।

पदार्थोंमें त्रिगुणात्मकताका दर्शन -- देखो भीष्मा पदार्थों को देखा जाय तो इसमें कोई विरोध नहीं आता कि प्रत्येक पदार्थ जगत् सत् है सब है, उसका कभी विनाश नहीं हो सकता और जो है वह कभी एक स्वरूप नहीं रह सकता अर्थात् अपरिणामी नहीं रह सकता उनमें परिणामन चलेगा चाहे सदस परिणामन चले अथवा विसदस परिणामन चले, तो ये लोकमें जितने पदार्थ स्थित हैं वे सब एक दूसरेके यथायोग्य परिणामन में निमित्त होते हैं, तो सृष्टि है, रचना है पर इसका कोई कारण मात्र है कोई भी कारण जिस किसीका बनता है जिसका जो बनता है वह कारण उनका है, पर सम । अर्थ समूहका कोई एक बुद्धिमान कर्ता हो अथवा कोई एक अनेकान् ही कोई कर्ता हो यह बात सम्भव नहीं है क्योंकि पदार्थ जितने वे सब अपने पूरे अस्तित्वको लिए हुए हैं, उनमें उनके प्रदेश उनके गुण पर्याय, उनकी परिणति उनके भाव उनका सब कुछ सत्त्व उनमें ही पाये जाते हैं तो वे सब नभय हैं और अनुकूल साधन पाकर निरन्तर परिणामते रहते हैं । इन पदार्थसमूहका करने वाला कोई ईश्वर माने अथवा प्रकृति माने या अन्य कुछ माने तो ऐसा कोई एक नहीं माना जा सकता । सब हैं और हैं होने के कारण निरन्तर परिणामते रहते हैं । इसीका नाम सृष्टि है । सदा सृष्टि होती है सदा प्रलय होता है और सदा बने रहते हैं । पदार्थोंका उत्पाद सर्ग अथवा सृष्टि प्रति समय होती रहती है और जब नवीन पर्यायका सर्ग हुआ तो निकट समय पहिलेकी पर्यायका प्रलय हो जाता है और ऐसा सर्ग प्रलय होने पर भी जो आचारभूत है वह तो वहीका वही सत् है इस तरह सृष्टि प्रकृत्य और स्थिति प्रत्येक पदार्थमें निरन्तर चलते रहते हैं । जब कभी कोई विचित्र परिणामन हुआ तो उसे लोग सृष्टि कहने लगते हैं और जब कोई विचित्र विनाश होता, प्रलय होता तो उसे लोग प्रलय कहते हैं, मगर वस्तुका न सर्वथा प्रलय है, न सर्ग है, न ध्रौव्य है । प्रत्येक पदार्थमें ये तीन बातें एक साथ पायी जाती हैं । जैसे जब मृत्पिण्डसे घट बना, पहिले समयमें जो मृत्पिण्डकी अवस्था थी तो घट बननेके समय घट पर्यायका तो सर्ग हुआ और मृत्पिण्ड पर्यायका प्रलय हुआ और सृष्टिका रूपसे स्थिति रही एक बात, दूसरे यह भी देखो कि जिसपर निगाह रखकर हम बात कर रहे हैं वही तो सृष्टि है, वही प्रलय है और वही स्थिति है । तो यों त्रिगुणात्मक प्रत्येक पदार्थ हैं उत्पादध्याय ध्रौव्यमय सभी पदार्थ प्रतिसमय अपने योग्य अनुकूल साधन मिलने पर परिणामन करते रहते हैं ।

शेखर प्रकृतिकर्तृत्वमें अनिष्पन्न या निष्पन्न कार्यों द्वारा स्वरूपलाम कहनेकी असंगतता—अब अन्तिम एक प्रश्न और किया जा रहा है शकाकारसे कि

आकाश कहना है कि इन सब पदार्थों को कार्योंको ईश्वर प्रकृतिकी मदद लेकर उत्पन्न करता है तब इस कार्यकी ओरसे इस विषयको जाना जाय तो यह कहा जायगा ना कि यह कार्य उस ईश्वरकी प्रेरणा से अपने स्वरूपका लाभ ले लेता है । तो यह कार्य निष्पन्न होकर अपने स्वरूपकी प्राप्ति करता है अपने स्वरूपको उत्पन्न करता है, यह कार्य सवसम्पन्न होकर अपने स्वरूपको उत्पन्न करता है अर्थात् प्रकृतिके सहयोग के पाकर ईश्वरने जो कुछभी चेष्टा की जिस चेष्टामे ये कार्य उत्पन्न हो गयेतो इन कार्य ने जो आत्म स्वरूपका लाभ पाया है अपने ही स्वरूपकी प्राप्ति कर पायी है तो इन कार्योंने निष्पन्न होकर अपने स्वरूपकी प्राप्ति की या अनिष्पन्न कार्योंने अपने स्वरूपकी प्राप्ति की यदि कहो कि निष्पन्न होते हुये इन कार्योंने अपने स्वरूपको पाया तो निष्पन्न हो गया था ही पहिले । जब निष्पन्न कार्योंने स्वरूपको पैदा किया तो निष्पन्न था ना, उसके स्वरूपको क्या पैदा किया ? निष्पन्न होनेके नाते ही निष्पन्नरूपमे अभिन्न होनेके कारण स्वरूपसे निष्पन्न ही रहा तो किया क्या पैदा ? अपना कार्य था अपना स्वरूप और अलगसे कौन था जिसे पा लिया ? जब वह कार्य स्वयं था तो है' के साथ स्वरूप भी बना रहता है तो फिर स्वरूपको उत्पन्न करनेकी बात ही कहाँ रही, यदि कहो कि यह कार्य अनिष्पन्न था और इस अनिष्पन्नने अपने स्वरूपको पाया तो जब जिन कार्योंने स्वरूप पाया तो वे असत् हो गये । जैसे आकाशका फूल, अब यह क्या अपना स्वरूप लाभ करेगा ? जो चीज ही नहीं है उसका स्वरूप, उसका सत्त्व, उमका विनाश किसी भी प्रकार नहीं किया जा सकता, इससे किसी भी तरह यह सिद्ध नहीं होता कि प्रकृति कर्ता है अथवा ईश्वर कर्ता है, अथवा प्रकृतिका सहयोग लेकर ईश्वर कर्ता है और इसी कारण ईश्वर सर्वज्ञ है, प्रकृति सर्वज्ञ है ।

सृष्टिवादके प्रमङ्गमे मूल मुख्य प्रेरण — मुख्य प्रकरण यहाँ कर्तृत्ववाद का न था प्रकरण तो केवल यह था कि एक प्रत्यक्षज्ञान होता है पारमाथिक सकल प्रत्यक्ष, जो ममस्त लोकालोकको एक साथ स्पष्ट जानता है । इसकी सिद्धिका विचार चल रहा था, और इस ही प्रकरणमसे सम्बन्धित आवरणोंकी सत्ता बताई जा रही थी कि इस ज्ञानपर आवरण लगा हुआ है अन्यथा यह सबको क्यों न जान लेता ? और यह आवरण पौद्गलिक है क्योंकि सजातीय सजातीयका आवरण नहीं कर सकता । ज्ञान है ज्ञानात्मक, तो ज्ञानपर जो आवरण करे वह होना चाहिये ज्ञानात्मक । ज्ञानादिक गुण भी क्या आवरण कर सकते हैं ? जैसे दीपक किसी दूसरे दीपकका आवरण तो नहीं कर सकता । हाँ भीट है या अन्य कोई चीज है, वह दीपक का आवरण कर सकती है । तो ज्ञानपर आवरण करने वाले जो कुछ भी हो सकते हैं वे मजबूत ही हो सकते हैं और वे हैं बर्ग । अर्थात् पौद्गलिक है । नो पौद्गलिक कम शायद है और उनका विनाश किया जा सकता है । क्योंकि जिस आवरणमे कभी दोष पायी जाती है वह अब और कम हो गया । तो यह निश्चि है कि यह आवरण नहीं बिगुन भी नष्ट हो जाता है । नो जहा आवरण पूर्णतया नष्ट हो जाता है



वहा ज्ञान पूर्ण प्रकट हो जाता है, उसीको ही एक मुक्त अवस्था कहते हैं। उस समय में यह पूर्ण हुआ सकल ज्ञान, समस्त लोकालोकको जानता है।

सर्वज्ञताके प्रकरणमें अनादिमुक्त चेतनकी सर्वज्ञताकी उत्थापना—  
यहाँ प्रकरणमें सीधी बात यह चल रही थी इसपर छेड़ दिया ईश्वर कर्तृत्ववादियोने कि आत्मा सर्वज्ञ नहीं होता; किन्तु जिनपर आवरण लगे रहते हैं ऐसे जीवोंका आवरण तो हट जाता है, कर्मोंका क्षय तो होता है पर कर्मोंका क्षय होनेके साथ ही उसका गुण भी नष्ट हो जाता है। ज्ञानगुण फिर उस आत्मामें नहीं रहता तब वह सर्वज्ञ हो क्या रहेगा? तो जिसपर कभी आवरण लगा ही न था ऐसा अनादिमुक्त एक ईश्वर है, वह सर्वज्ञ है, उसके अलावा और कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता, ऐसी शकाकारने छेड़ाछाड़ो की और उस ईश्वरको सर्वज्ञ मनानेके लिए यह हेतु रखा कि 'बूँकि वह समस्त विश्वका करने वाला है इसलिए वह सर्वज्ञ है। कोई अज्ञानकार आदमी किसी कामको नहीं कर सकता। कोई कुम्हार जिसे घड़ा बनानेका ज्ञान ही नहीं है वह घड़ा क्या बनायेगा? कोई पुरुष जिसे भोजन बनानेका ज्ञान ही नहीं है, वह भोजन क्या बनायेगा? तो ईश्वर 'बूँकि सारे विश्वका करने वाला है स्वयंसिद्ध है, सारे विश्वका ज्ञाता है यह विषय चला था। इसके निराकरणमें युक्तियाँ दीं।

सर्वज्ञताके प्रकरणमें प्रकृतिवाद एवं सेश्वरवादकी उपासना—अनादि-  
भूतनाकी बात जब निराकृत हुई तो भट्ट प्रकृतिवादी कह उठे कि यह बात सही है, आवरणके विनाशसे सर्वज्ञ बनता है लेकिन वह आवरण आत्मापर नहीं है किन्तु प्रकृतिपर है और प्रकृतिपर छाया हुआ आवरण नष्ट होता है तो प्रकृति सर्वज्ञ बनता है। इस विषयको समयभारमें भी शकाकारकी ओरसे बताया गया कि कर्म ही अज्ञानी बनाता है कम ही ज्ञानी बनाता है। स्थाव्याद धापनका प्रमाण देकर यह सिद्ध होता कि देखो जब ज्ञानावरण कर्मका उदय होता है तब जीव अज्ञानी बनता है और जब ज्ञानावरण कर्मका क्षयोपशम होता तब जीव ज्ञानी बनता है, तो कर्म ही ज्ञान फराता, कर्म ही ज्ञान मिटाता और कर्म ही सुख दुःख देता। जब सात्ता वेदनीय का उदय होता तो जीव सुखी हो गया और जब अमाता वेदनीयका उदय होता तो जीव दुःखी हो गया। तो ये सब सृष्टि करने वाले कर्म ही तो हैं, प्रकृति ही तो है। ज्ञानको भी प्रकृतिने पैदा किया और अज्ञान को भी प्रकृतिने पैदा किया। जो कुछ भी पुण्य पाप सुख दुःख तरङ्ग आदिक है वे सब प्रकृतिका काम है। तो आवरण प्रकृति पर है, उन आवरणका विनाश होता है तो प्रकृति सबज्ञ बनता है और प्रकृति सबज्ञ है वह मिट्ट करके लिये फिर प्रकृतिकी कर्ता बताना पड़ा। सर्वज्ञ है प्रकृति। 'बूँकि यह सारे विश्वकी रचना करता है, अज्ञानकार कुछ बता नहीं सकता तो प्रकृति 'बूँकि सारे विश्वका निर्माण करने वाली है सो प्रकृति ही सबज्ञ है। इस सम्बन्धमें बहुत विवाद चला और इसका निराकरण किया। तीसरी बात यह रखी गई कि न

केवल प्रकृति करने वाली है, न केवल ईश्वर करने वाला है, किन्तु प्रकृतिका सह-योग लेकर ईश्वर सृष्टि करता है, उसका भी निराकरण किया गया कि कर्तृत्वके साधनसे किसीकी सर्वज्ञता सिद्ध नहीं होती। अन्य युक्तियाँ बनाकर कि यह कर्ता है ईश्वर सबज्ञ है कर्तृत्वका ज्ञानके साथ अविनाभाव नहीं है। देखो इन अचेतन पदार्थों में अग्निने पानीको गर्म कर दिया तो ज्ञान न होनेपर भी कर्तृत्व तो आ गया और ज्ञान होनेपर भी कोई योगी सन्यासी समता परिणाममे विराजा है तो वह कर्ता नहीं बन रहा तो कर्तृत्वका ज्ञानके साथ अविनाभाव नहीं है। कर्ता होनेसे ही ज्ञाता कहलाये यह बात नहीं है।

निरावरण प्रभुमे अनन्त ज्ञान दर्शन आनन्दकी सिद्धि—ज्ञानका काम काम जानना है। ज्ञानपर जब तक आवरण छाया है तब तक उसका ज्ञान रुद्ध है और आवरण दूर हुआ कि समस्त पदार्थ समूहका जाननहार वह ज्ञान बन जाता है, और ज्ञान आत्मामे ही है ऐसी परीक्षा करने वाले बड़े बड़े विद्वानोंने मान लिया है और वह ज्ञान आत्माका ही स्वभाव है। जैसे कि अनन्त दर्शन, अनन्त सुख, अनन्त वीर्य ये आत्माके स्वभाव हैं तो अनन्त ज्ञान इन तीन गुणोंका अविनाभावी ही है। न हो अनन्त ज्ञान तो अनन्त दर्शनका क्या स्वरूप बना? क्योंकि दर्शन कहते हैं जाननहार आत्माको प्रतिभासमे लेना। तो जब अनन्त ज्ञानसे जाननहार हो और उस अनन्त ज्ञानस्वरूपको अवलोकनमे ले तब ना अनन्त दर्शन कहलाया। और जब निज स्वरूप दर्शनमे ज्ञानमे रहे, तब आकुलताएँ दूर हो और तब अनन्त सुख प्रकट हो। और अपने स्वरूपमें अध्यात्म निर्माण रखना, कार्य करना, इसमें जो शक्तिका प्रयोग है वही अनन्त वीर्य है। तो इस प्रकार आत्मामे ये अनन्त चतुष्टय हैं, अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन अनन्त सुख और अनन्त वीर्य इन चतुष्टयात्मकताके लाभका ही नाम मोक्ष है। इस अनन्त चतुष्टयात्मकताकी प्राप्ति होना उसीको ही सिद्ध करते हैं और यह सिद्धि तब होती है जब इसका प्रतिबन्ध करने वाले कर्म दूर होते हैं। सो जिस जीवनमुक्तिमे या परम योगियोंकी विशुद्ध अवस्थामे यह परिज्ञान होता है कि वह आत्मा स्वतन्त्र है और उसमे इन गुणोंका विकास है। जब जीवनमुक्त अवस्थामे इन अनन्त चतुष्टयोंका परिज्ञान होता है तो यह अनन्त चतुष्टय परममुक्त अवस्थामे भी है अर्थात् जहाँ सभी कर्मोंका और शरीरका भी वियोग हो गया वहाँपर भी ये ज्ञान दर्शन सुख वीर्य पूर्णरूपसे प्रकट हैं। इस तरह ऐसा सकल ज्ञान ही परमार्थ प्रत्यक्ष कहलाता और वह परम पौष्ट परमात्माके प्रकट होता है



# परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

(द्वादश भाग)

ॐ

प्रवक्ता

श्री १०५ कुल्लुक मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द' जी महाराज

ॐ

लोककी चेतन अचेतन पदार्थों और बहिरात्माओंसे व्याप्तता—इस लोकमें दो जातिके पदार्थ हैं—कुछ चेतन जातिके पदार्थ हैं और कुछ अचेतन जातिके हैं। जहाँ ज्ञानदर्शन है, जानने देखनेकी शक्ति है, ऐसा पदार्थ भी लोकमें है और जिसमें जानने देखनेकी शक्ति कभी न हुई है, न है न होगी, ऐसे अचेतन पदार्थ भी लोकमें हैं। हम आता सभी लोग चेतन पदार्थकी जातिके हैं या अचेतन ? हम सब चेतन पदार्थकी जातिके हैं। चेतन पदार्थ तीन प्रकारके पाए जाते हैं—कोई है बहिरात्मा कोई है अन्तरात्मा और कोई है परमात्मा। जिन जीवोंके शरीरमें आपामाननेकी बुद्धि है वे तो बहिः आत्मा हैं। अपने आत्माके बाहरकी चीजें हैं उनको आत्मा मानना उसका नाम है बहिरात्मापन। शरीर आत्मापन बाहरकी चीज है। शरीरका सत्त्व अलग है और आत्माका सत्त्व अलग है। इन्द्रिय तथा मनका व्यापार बन्द करके अन्तरङ्गमें अपने आपके स्वका दर्शन किया जाय तो स्वयं मालूम पड़ेगा कि मैं चैतन्यात्मक पदार्थ शरीरमें व्यापार कोई स्वतन्त्र हूँ। उस निज स्वतन्त्र आत्माको यह मैं हूँ ऐसा समझता है उसे बहिरात्मा कहते हैं। और जो अपने इस ज्ञानस्वरूप अन्तःस्व में ही प्रतीति रखता है कि यह मैं हूँ उसे अन्तरात्मा कहते हैं। अब देख लीजिए कि इस लोकमें बहिरात्माओंकी संख्या अधिक है या अन्तरात्माओंकी ? बहिरात्मा अधिक पाये जाते हैं। अज्ञानी मिथ्यादृष्टियोंसे भरा यह लोक है।

अन्तरात्मत्व और अपनी परखका कर्तव्य—इन बहिरात्माओंसे जो कोई भी आत्मा कुछ कर्मोंका क्षलोपशम प्राप्त करके जब कुछ अपनी निमलतामें आता है और गुरुजनोंके उपदेशको पाकर जब अपने परिणामोंकी सम्हालता है तो उसमें कुछ योग्यता बढ़ती है, वह अन्तरात्मामा बननेकी तरफ बढ़ने लगता है और जब परिणाम बहुत योग्य हो जाते हैं तो सम्पत्तिवत् प्रकाश होता है। यो यज्ञ आत्मा बहिरात्मासे अन्तरात्मा बन जाता है। हम प्रसङ्गमें जरा कुछ अपनी भी परक्षा कर लें कि हम

इनमेंसे किस लेनेके हैं । हम अपने शरीरको ही सब कुछ समझ रहे हैं या शरीरसे ग्यारा । मैं स्वतन्त्र कोई चैतन्यमान है ऐसी कभी सुधि भी रखते हैं । यह तो अपनी निजकी बात है । यदि सोचनेपर यह निर्णय हो कि हमारी बाह्यमें अधिक दृष्टि रहती है, शरीरके सजानेमें, पोजीशन बनानेमें, अहंकार रखनेमें, शरीरके ही पोषणमें यदि अधिक समय गुजरता है तब तो यह खेदका बात है, और इस बात पर कुछ खेद मानना चाहिए । ये सब तो बिडम्बनाके कार्य हैं । बहुतसे लोग इस शरीरको ही बार-बार सजाया करते हैं बार बार आईना देखते हैं, यहां तक कि घरोंमें जगह जगह आईना गड़वा देते हैं और शरीरके मजानेकी सामग्रिया रख देते हैं ताकि बार-बार अपना चेहरा देख सकें और खूब श्रृङ्गार कर सकें । शरीरको लोग बहुत-बात बार-बार तेल फुनेल, साबुन आदिक लगाकर माफ करते हैं । तो इस तरहकी सारी प्रक्रिया तो बेसुधोंमें, अज्ञानतामें हो रही हैं । जो लोग आत्मज्ञानके रुचिया हैं उनके पास इन प्रक्रियाओंके करनेका अवकाश ही कहा है । इन प्रक्रियाओंमें तो ये अज्ञानी जन ही अपना उपयोग लगाते हैं । तो इस बहिरात्माके ही कारण ये जीव ८४ लाख योनियों में जन्म लेकर भटक रहे हैं । अब तो अपने इस मूढ़तापूर्ण रवैयेको बदलना चाहिए । आज मनुष्य भवमें हम आप हैं ऐसा पवित्र अदसर मिलना बड़ा दुर्लभ है । अब तो बाह्यी इन सारी बातोंमें हटकर निज जाँके प्रकाशमें आना चाहिए ।

अन्तरात्माओंका परम पदमें प्रथम विक्रम—जो जीव अपने इन तर्क वितर्क विचारिकके बलसे इस निज अन्तरात्माकी ओर पाते हैं उन्हें अन्तरात्मा कहते हैं । ये अन्तरात्मा गृहस्थ और मुनि दोनों हो सकते हैं । जब तक केवलज्ञान नहीं होता ऐसी ऊँची श्रेणीमें चढ़े हुए मुनि भी अन्तरात्मा कहलाते हैं । जबमें सम्प्रकृतिका प्रकाश होता है तबमें अन्तरात्मा कहना है । और जब इस जीवको अपनी साधनाके बलसे पूर्ण विमुक्त निर्मल निरावृण ज्ञान पकट होता है तो उसे परम त्मा कहते हैं । स्याद्वाददर्शनमें (उपासित) मूग मन्त्र है एमोकार मन्त्र । उसमें ५ विक्रमोंको नमस्कार किया है न कि किसी व्यक्तिको । देखिये । कितना निष्पक्ष मन्त्र है जिसमें कि किसी तीर्थङ्कर अथवा मुनिको नाम नहीं दिया गया किन्तु आत्माके ५ विक्रमोंकी बात कही गयी है । वे विकास ५ बनाए गए हैं पर मूलतः ३ हैं वे विक्रम । माधु अग्रहन गौर मिद्ध । माधु, माचय और उराधाय ये तीन रूप माधुके बनाए गए हैं । तो वह एक माधुर्य ही विकास है और उन्हें ३ माने तब ये अरत्न मिद्ध मिलकर ५ बहे गए हैं । उन्हें अभेद करके महा ३ विकासरूपमें देखिए । जब यह अन्तरात्मा ज्ञानी विशद गृहस्थ ज्ञान साराही पचुत साधना कर लेता है तब यह उन्नत उत्तम हो जाता है कि परिग्रहता स्थापनमें उसे अब भाव नहीं रहता । किन्तु परिग्रहता समस्त विषयों में वह इस धन धैर्य तथा विद्वानोंकी सम्मानों से ही विकसित होना चाहता तो यह अन्तरात्मा तो गतिविता है तो ऐतिहासिक विषयोंमें भी उसे अन्तःकरण द्वारा दिखाने कावील मन्त्र होता है । उसे दिखना ही जाता है यह ज्ञानी, और

उसे इतनी विरक्ति हो जाती है कि तन पर वस्त्रको सम्भाहलनेकी सुधि नहीं रहती है। उसे भी वह विडम्बना समझना है। जब यह मर्त्यपूर्वक ममस्त परिग्रहोका त्याग करता है तब इसीका नाम है साधु। यही है अन्तरात्म परमेष्ठित्वमे प्रथम विकास।

परमपदके प्रथम विकासमें आये हुए आत्माकी चर्या—जो आत्माके स्वभावको साधे उसे साधु कहते हैं। आत्माका स्वभाव है ज्ञान, ज्ञान स्वभाव। जो उस ज्ञानस्वरूपकी साधना बनाए रहे, उसका परिज्ञान करता रहे, उसमें उपयोग जमाए रहे, उसमें ही स्थिर होनेका प्रयास रहे उसे साधु कहते हैं। इसीका दूसरा नाम है मुनि। जो अपने आत्मा के स्वभावका सदा मनन करता रहे, मानता रहे उसे मुनि कहते हैं। ये साधु २४ प्रकारके परिग्रहोसे रहित होते हैं। मात्र मात्र ही उनका परिग्रह रह गया है। साधुजन इतने विरक्त होते हैं और स्वयंके आत्मामें अनुरक्त होते हैं कि वे आहार करनेको भी विडम्बना समझते हैं। करना नहीं चाहते आहार, पर मानो ज्ञान समझाता है कि अभी ऐसी स्थिति नहीं बनी है। अभी विकासकी उच्च अवस्था नहीं बनी है। यदि असमयमें ही भरण हो जायगा तो बहुतसे लाभके अवसर से चूक जायेगे। अभी आत्मसंगमकी साधनाके लिए इस शरीरको आहार करना पड़ेगा, ऐसा उन्हें ज्ञान ममझाता है और आहार करनेके लिए मानो पतु चा पकड़कर उठाता है कि चलो आहार कर आवो। यो वे मुनि आहार करते हैं, पर उस आहारसे वे इतने विरक्त हैं कि आहार करनेको वे एक विडम्बना मात्र समझते हैं। केवल आत्मरक्षणमें ही उनका सारा समय जाता है। पहिले कभी वे मुनि भी बहिरात्मा थे, अपने आपकी सुधि लोए हुए थे। मायाजालमें अपने आपकी सुधि लोये हुए थे, मायाजालमें अपनेको फसाए रहत थे। पर अब उस निम्नपदसे हटकर अपने आत्माकी सुधि बनाये रखनेके विकासमें आये हैं। तो इस विकासको नमस्कार किया है इस मन्त्र में। जिस आत्माने अपना ऐसा विकास किया हो वही पूज्य है, किसीका नाम लेकर यद्वा नमस्कार नहीं किया गया।

अन्तरात्माका परमपदमे परमात्मत्वरूप विकास—ऐसे ही साधु जब आत्माकी विशुद्ध साधनाके बलसे बहुत ऊंचे उठते हैं, रागद्वेषसे रहित होकर समता परिणाममें आकर निर्विकल्प समाधिमें रहकर जहाँ कि ज्ञानज्ञाताज्ञेय एक हो जाते हैं किसी भी परका विकल्प नहीं है निष्तरग निर्विकल्प स्थिति बनती है तो उस आंतरिक परत तपश्चरणके प्रसादसे यथाव्याप्त चारित्र्य प्रकट होता है और घातक कर्मोंका विनाश होता है। पश्चात् वही एकत्ववितर्क अबोचार शुक्ल ध्यानके प्रतापसे, निर्विकल्प उच्च समाधिके प्रतापसे चारघातिया कर्म दूर हो जाते हैं उस समय अन्तर्ज्ञानदर्शन आनन्दशक्ति इस क्षणसे सम्पन्न हो जाते हैं वे आत्मा और वे अरहत कहलाते हैं। अरहत कोई नाम नहीं है जैसा कि लोग रख लेते हैं। अरहत देवको भेरा नमस्कार

हो । अरहत शब्दका अर्थ है पूज्य । एक अर्ह पूजाया धातु है उससे अरहत शब्द बना है उसका अर्थ है पूज्य । अब उस आत्माके अन्त स्वरूपको देखिए—वह शरीरमे रहा है लेकिन कैसा विकासयुक्त है, जिसका ज्ञान समस्त लोकालोकका जाननहार है, जिसका आनन्द परम विशुद्ध आत्मीय आनन्द है, ऐसे अनन्त ज्ञान अनन्त आनन्दमे प्रवर्तने वाले आत्माको अरहत कहते हैं ।

पूज्य आत्मविकासके वर्णनके समय अपनी भी निगरानी करनेका कर्तव्य इस प्रकरणको सुनकर साथ ही साथ अपनी ओर भी आते जाइये । यह विकास किमी अन्यकी ही कथनी नहीं है, ये स्वभाव मुझमे मौजूद हैं हम भी ऐसे हो सकते हैं । एक मार्ग मिलना है और चलना है । जैसे समुद्रकी भवरमे फसा हुआ जहाज जब कभी भवरकी किमी ओरसे निकलनेका रास्ता पा जाता है तो बड़े वेगसे वह जहाज निकल जाता है ठीक इसी प्रकार हमारा उपयोग अभी इन बाह्य पदार्थोंमें फसा हुआ है । पदार्थोंमें तो क्या फसा है इन बाह्य पदार्थोंके विकल्प जालमे फसा कभी किसी पदार्थमे ज्ञान गया कभी किसी पदार्थमे, ओ यह ज्ञान बचकर लगा रहा है, डोल रहा है । इस ज्ञानको कभी मार्ग मिल जाय अर्थात् कभी अपने आपके स्वरूप की दिशा मिल जाय तो वह ऐसे वेगसे इस जालसे निकलता है और विशुद्ध ज्ञान प्रकाशमे आता है कि वह अनुभव करले कि बस यही मेरा स्वरूप है यही तत्त्व है । थोड़ा कुछ पुरुषार्थ करना होगा । प्रारम्भ दशामे मन नहीं लगता है चर्चामे, स्वरूपके स्मरणमे अपने आत्माकी बात सुननेमे और आत्माके मननमे, लेकिन तब भी रुकियो, बस एक उत्साह भर बनाना है अपने आत्माके स्वरूपको समझनेका । देखिये बहुत दुर्लभतासे यह मनुष्य भव पाया है, अच्छी जाति, अच्छा कुल प्राप्त हुआ है । बहुतसे लोग अच्छे कुलमे उत्पन्न हुए हैं मगर बहकाने वाले गुरुजन मिलते हैं । बहकाने वाली कुछ पढने सुननेको उपन्यासकी पुस्तकें मिलती हैं और वे इसी विह्वलतामे बने रहते हैं । एक आत्माकी यथार्थ कथनी मिलना बहुत दुर्लभ बात है । ऐसे अवसरसे भी लाभ नहीं उठाया जाता है तो यह बड़ी भूल होगी, सत्य शासनके उपदेशोंके समझनेकी बुद्धि पायी है, तिस पर भी यदि समझना नहीं चाहत तो समझ लीजिये कि कितने ये शमूल्य क्षण खोए जा रहे हैं । कुछ थोड़ासा उपयोग लगायें तो आत्म-शासनके वे सब मम जो वीतराग ऋषि साधुओंने लिखे हैं, बताये हैं वे कुछ समझमे आ सकेंगे । और, यही पढ़कर समझकर स्पष्टज्ञान बनेगा जिससे कि फिर इस ज्ञानकी ओर ही अपने उपयोगको बनाए रखनेमे तृप्ति होगी । तो ये साधुजन जब अरहत अवस्थामे आते हैं तो आत्माकी प्रातरिक अवस्था सर्वज्ञताकी, वीतरागताकी और अनन्त आनन्दका अनुभव करनेकी हती है ।

प्रभुमुद्रासे उपदेशलाभ—सकल परमात्माकी हम स्थापना मूर्तिमें करते हैं और जिनेन्द्र मूर्तिके समक्ष हम उरामना किया करते हैं उस मूर्ति मुद्रामे हम यह तो

निरखे कि ग्रहो । कौंसी शान्त मुद्रा है । उस समय मूर्तिको भूल जायें । मूर्तिके सामने खड़े होकर उस मूर्तिको निरखकर भी कुछ ऐसा साक्षात् ही मानो ये अरहन्तदेव विराजे हैं, इस तरहकी कुछ धारणा रखकर ऐसी कल्पना करके वहां निरखें और मूर्तिको भूल जायें और यही दृष्टिमें ले कि ये प्रभु कैसे ज्ञानध ही अपने ज्ञानको भग्न किए हुए हैं, इनको पलक रच मात्र भी नहीं चलती । मानो साक्षात् अरहन् प्रभुका उपदेश मिल रहा है कि शांति चाहते हो तो सर्वकी ममता त्यागकर इस प्रकार अपने आपके स्वरूप में भग्न हो जाओ । यही तुम्हें शरण है अन्य कुछ शरण नहीं है । जहां नहीं घूमते हो जिन जिनके निकट बैठते हो, जिसको तुम अपना हित मानकर अपनी शरण ममत्त कर अपने आपको शीप देते हो वे कोई भी शरण नहीं है, इस प्रकारकी बातें उस मुद्रा को देखकर उपदेश पानेकी बात सोचें, और थोड़ा यहाँसे भी चित्त हटाकर साक्षात् अरहन्तदेवकी ओर ले जायें जैसे आकाशमें ममवशरण रचा हुआ है और वहाँ चतुर्मुख भगवान् विराजमान हैं । चारो ओर सभा बैठो है । सभीको उनके दर्शन हो रहे हैं । देवदेवियाँ चारो ओरसे गानतान नृत्य करती हुई उल्लासपूर्वक आ रही हैं । मनुष्योंका ताँता लगा हुआ है, हाथी घेर सूकर बिल आदिक तिर्यञ्च भी उस सभामें बैठे हुए हैं उस वीतराग सर्वज्ञ प्रभुके दर्शन करनेकी धुनिमें । जरा उसकी आंतरिक अवस्था तो निरखो, अनन्त ज्ञान और अनन्त आनन्दमय है ।

प्रभुके देहकी अवस्था—अब प्रभुकी थोड़ी बाहरी अवस्था भी देखो—प्रभु की नासादृष्टि जैसी है, पलक भी न गिरते हैं, न ऊंचे उठते हैं । ऐसी स्थिरताकी स्थिति जिनके शरीरमें अब कोई मलिनता नहीं रही, निर्दोष शरीर हो गया । यहाँ तक निर्दोष हो गया कि वातु-उपधातु भी उनमें नहीं रहे, निगोद जीवोका भी अब स्थान नहीं रहा । जब वे अरहन्त भगवान् अशुद्ध दशामें थे तब उनके ये सब बातें हुआ करती थी—उनके वातु-उपधातु भी थी, अनेक छोटे कीटाणु भी थे, अनन्त निगोद जीव भी थे । निगोद जीव उन्हें कहते हैं जो एक श्वासमें १८ बार जन्म और मरण किया करते हैं । एक श्वास उतना समय होता है जितना कि नाडीके एक बार उठने और गिरनेमें लगता है । तो ऐसे एक श्वासमें १८ बार जन्म मरण करने वाले निगो-दिया जीव भी उनके शरीरमें होते थे । पर जब इन साधुजनोंको यह अरहन्त अवस्था प्राप्त हुई तो उस समय यह शरीर परमौदारिक (उत्कृष्ट) बन जाता है । जहाँ निगोद जीवोका निवास नहीं, जिसका स्फटिक मणिकी तरह अन्तर्वाहा दर्शन हो, जिनके शरीरकी छाया भी नहीं पड़ती । हम लोगोके इन मलिन शरीरोकी छाया पड़ती है, पर प्रभु होनेके बाद उस परम निर्मल औदारिक शरीरकी जो स्फटिक मणिकी तरह स्वच्छ पवित्र होता है उसकी छाया नहीं पड़ती । यहाँ भी तो काँचकी छाया नहीं पड़ती, काँचकी मूर्ति हो तो उसकी छाया नहीं पड़ती, क्योंकि वह स्वयं प्रकाशमय बन गया तो जिसका शरीर स्वयं प्रकाशमान है, स्फटिक मणिकी तरह स्वच्छ है, वातु-उपधातुओंसे रहित है ऐसे परमौदारिक शरीरमें छाया भी नहीं पड़ती ।

वे प्रभु कब तक उस शरीरसे सहित रहेंगे जब तक शेष अवधितियाँ खत्म नहीं हैं आत्मा के साथ ।

सकल परमात्माके कबलाहारकी आशका—अब इस प्रज्ञागमे एक शकाकार यह शका रख रहा है कि ऐसे अरहत प्रभु जब इस शरीरमें करोड़ों और अरबों वर्षों तक रहते हैं तो आहार किये बिना तो शरीर टिकता नहीं है तो वे अरहत प्रभु भी आहार लेते होंगे । इस आहारको कहते हैं कबलाहार । कबल मायने आस । आस लेकर मुखमें भोजन करनेको कबलाहार कहते हैं । ये अरहन प्रभु भोजन करते ही हैं । यद्यपि जीवनमुक्त हो गए, ठीक है, पर उन्हीं शरीर करोड़ों वर्षों तक भी रहता है । अर्थात् यदि किसी मनुष्यकी आयु अरबों वर्षकी है और वह ८६ वर्षकी आयुमें अरहत बन गया तो बाकी समय तो उस शरीरमें रहेगा । चरम शरीरीका अकाल मरण नहीं होता । अरहत अवस्था में यह नहीं होसकता कि जिसकी आयु उनकी है उससे पहले मिट जाय । तब इतने वर्षों तक वह शरीर कबलाहार बिना टिक नहीं सकता सी शकाकारकी शका है ।

प्रभुके कबलाहारकी मान्यतासे अनन्त आनन्दकी असिद्धि—उक्त शका का उत्तर दिया जा रहा है कि यदि भगवानको भोजन करना माना जायगा । कबलाहार माना जायगा, कबलाहार माना जायगा तो फिर उदके अनन्त आनन्द नहीं माना जा सकता । क्योंकि भूख लगनी है तो आकुलता होती है यही बात समस्त इन्द्रिय विषयोंमें है कोई भी इन्द्रिय विषय आकुलता बिना नहीं भोगा जाता है । तो प्रभु जो सर्वज्ञ है अनन्त आनन्दमय है जिसमें अनन्त चतुष्टय प्रकट हुआ है, ऐसे प्रभुके यदि कबलाहारकी बात लायी जाय तो फिर अनन्त आनन्दकी बात नहीं टिक सकती । यो समझिये कि जैसे हम आप मनुष्योंमें कोई नेता होना है उसका कुछ सम्मान हम आप लोगोंसे अधिक होता है तो वह भगवान उससे कुछ और बड़े नेता हो गए । फिर प्रभुता कहा रही ? प्रभुता तो उसे कहते हैं कि जहाँ हम आप लोगोंसे विलक्षण उच्च विकास प्रकट हुआ है । यदि प्रभुमें कबलाहारकी बात मानी जाय तो फिर उनमें अनन्त आनन्दकी बात नहीं मानी जा सकती । यद्यपि बहुतसे लोग ऐसा मानते हैं कि प्रभुको किसीने भोजन कराया, मेवा खिलाया, किसीने वेर खिलाया, किसीने अपने खानेमेंसे आधा बच गया तो प्रभुको खिला दिया । यो बड़ी भक्तिके समर्थनमें इस तरहकी बातें कही जाती हैं । लेकिन जरा सोचिये तो सही कि इस तरहसे जो खाए वह क्या उत्कृष्ट आत्मा है ? वह कैसे सर्वज्ञ चेतन और अनन्त आनन्दमय हो सकता है ? प्रभु कहीं इस तरहसे भोजन किया करता है । अरे प्रभुका स्वरूप तो एक अनुपम है । वह प्रभु ज्ञानानन्दरसमें लीन रहा करता है । उनका शरीर कैसे टिका रहता है करोड़ों अरबों वर्षों तक इस बातका आगे वर्णन करेंगे । और यह विषय बहुत विस्तारके साथ बताया जायगा । एक उपयोगकी उत्साहित करके हमें प्रभुके



इस सम्बन्धमें इतनी जानकारी बनाना है कि आखिर क्या स्वरूप है और क्या बनाने में प्रभुकी प्रभुता समाप्त होती है। ऐसे उत्पादके साथ इस उकरणको सुनना है और यह सब सुबोध प्रकरण है। और अपने आगकी कहानीकी ही बात है। जब यह मैं बहिरात्मापनसे हटकर अन्तरात्मा होकर परमात्म अवस्थाको प्राप्त होऊंगा तो क्या स्थिति बनती है। यह अपनी ही कहानी है। ऐसा जानकर बड़ा सावधानीसे सुनना है।

भोजनमें मुखकी अनुकूलता होनेसे जीवनमुक्त प्रभुके कवलाहारका पुन आशंका शकाकार कहता है कि भोजन करना तो मुख अनुकूल है फिर भगवानके भोजनका निषेध क्यों करते हैं ? यदि भगवान भोजन करते हैं तो उससे उनका सुख और बड़ा, उनके अनन्त सुखका अभाव कैसे दृष्टा ? जब हम लोग भा भूखसे पीड़ित होते हैं और शक्ति लीए हो जाती है तो भोजन करनेपर सुख भी उत्पन्न होता है और शक्ति भी उत्पन्न होती है। तो यों ही तो सुख शक्ति ज्ञान सभी के अनुकूल है। तो भगवानके भोजन करनेकी बात निषिद्ध क्यों करते हो ? विद्वान कि प्रभु होनेपर, धार्मिक कर्मोंके नष्ट होनेपर अनन्त ज्ञानदर्शन सुख और शक्तिकी सिद्धि होती है। तब कवलाहारका निषेध इसीलिए तो किया जा रहा था कि भगवानके मुखमें कमी आ जायगी। आहार करनेसे जब हम लोगोमें सुख देखा जाता है तो फिर भगवानके सुखका नाश कैसे होगा। यहां शका करने अपनी बात रखी और सिद्ध कर्ता चाहा कि भगवानके बराबर कवलाहार चलता है।

वीतराग अनन्तशक्तिमम्पन्न प्रभुके कवलाहारकी असमवता उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि हम लोगोको जो सुखादिक होते हैं वे सब कादाचित्क हैं, कभी होते हैं कभी नहीं। होते हैं और मिट जाते हैं, इस कारण हम लोकोके सुख विषयोसे ही उत्पन्न हो सकते हैं। आत्माधीन शाश्वत प्रभुवत सतारी सुख सगरी जीवोके नहीं हुआ करते हैं। भगवानका सुख यदि विषयोसे उत्पन्न हुआ मान लिया जाय तो फिर उनके वह अनन्त सुख न रहेगा। जैसे जब भूख लगती है तो पेट पिचक जाता है। शक्ति भी कमजोर हो जाती है तभी तो भोजनकी प्रवृत्ति करते हैं। तो भगवानके यदि भूख लगी, पेट पिचका कमजोरी आयी तो फिर अनन्तसुख अनन्त वीर्य आदिक कहा रहे ? इनसे कवलाहार माननेपर प्रभुके आनन्द चतुष्टय नहीं रह सकता है। और, फिर स्पष्ट सीधी बात यह है कि जब भगवान रागद्वेषसे रहित हो गये तो फिर उनका भोजन ग्रहण करनेका प्रयाम कैसे हो सकता है ? हम मान लोग जब भोजन करते हैं तो राग भी करते हैं और द्वेष भी। कोई बिना रागके तो भोजन नहीं करता ? भोजन खूब कर चुके खूब पेट भर गया और बादमें कोई लड्डू हलुवा आदिक लाकर रख दे तो उस खाने वालेको वे रुचते नहीं हैं, और परोपबेबाला अगर पहले तो वे लड्डू हलुवा आदिक न दे और पेट भर जाने पर देने लगे तो उस पर कुछ

रोषमा आ सकता है। तो भोजनका ग्रहण करना और छोड़ना ये तो राग और द्वेषका काम है। प्रभुमें जब राग और द्वेष ही नहीं रहे तो फिर उनमें कबलाहार करनेकी बात कहा सम्भव है।

परम अ त शक्त्यानन्दमय प्रभुके कबलाहारकी अ भवता—  
अनुमान बना लीजिए, हेतु सिद्ध कर लीजिये। केवली भगवान भोजन नहीं करते क्योंकि रागद्वेषका उनमें अभाव है तथा अनन्त शक्ति का सद्भाव है अन्यथा याने कबलाहार करे। तो रागद्वेष रहेंगे और अनन्त शक्ति न होगी फिर तो शक्ति क्षीण हो जायगी। इससे प्रभुका स्वरूप नहीं मानो वे ज्ञान और आनन्दमें निरन्तर लीन रहते हैं। तीन लोक तीन कालके समस्त ज्ञेयोंको जानकर भी समस्त पदार्थ उनके ज्ञानमें एक साथ झलक रहे हैं तिसपर भी वे तो अपने आत्मीय विशुद्ध आनन्दरसमें लीन रहा करते हैं। प्रभुका स्वरूप यही है। प्रभु तो आदर्श है उत्कृष्ट है। भगवानकी तो उपासना की जाती है। भगवान परम उपास्य तत्त्व है, और उसको देखें इस तरह कि लो अब तो प्रभु खाने पीने चले, अब खा चुके, अब वापिस आ गये। इस तरह प्रभुको देखने पर तो वे प्रभु परम उपासनाके विषयभूत नहीं रह सकते। प्रभुके कबलाहार नहीं है। श्वेतांबर आदिक अनेक लोग प्रभुको भजन आदिक करने वाला मानते हैं। क्यों ? यह बात समझे बिना कि शरीरकी स्थिति जुड़े जुड़े प्रकारसे जीवोंकी रहा करती है। सबको एक नापसे नापना ठीक नहीं। अगर हम आप भोजन किये बिना रह नहीं पाते तो प्रभु भी भोजन किये बिना रह नहीं सकता ऐसा कहना ठीक नहीं देखो मुर्गी आदिक पक्षियोंके अंडेमें जो जीव है वह कई दिनो तक जिंदा रहता है, उसे कौन भोजन देना है अथवा देवोंकी सागरी पर्यन्तकी आयु होती है वे कहां भोजन किया करते हैं, पर वने रहते हैं। तो जीवोंके शरीर की स्थितिया भिन्न भिन्न ढंगसे रहा करती हैं। भगवान केवलीके शरीरकी स्थिति देखिए पवित्र शरीर वर्णगाये निरन्तर आती रहती हैं, उससे रहा करते हैं। हम भी इस समय भोजन नहीं कर रहे मगर आहार निरन्तर कर रहे हैं। भोजन और आहारमें अन्तर है। भोजन तो है खानेका नाम और आहार है शरीरके किसी भी हिस्सेसे शरीरके परमाणुओंको ग्रहण करनेका नाम। जैसे ये पेट खड़े हैं ता ये भोजन नहीं करते किन्तु अग्नी जड़ोंसे जल, खाद आदिक खींचकर आहार किया करते हैं जिससे वे वने रहा करते हैं। तो कबलाहारकी बात भगवानमें निषिद्ध है, वे भोजन नहीं करते किन्तु पवित्र आहारवर्णणाओं का सर्वाङ्गसे आहार करते हैं और वने रहा करते हैं। अच्छा यही बतावो कि जब भगवान वातराग हो गये, सर्वज्ञ हो गए तो फिर ऐसा रागद्वेषका काम क्यों करेंगे ?

वीतरागतामें भी भोजनकी सभावनाकी शका और समाधान—  
शकाकार करता है कि रागद्वेष न रहने पर भी बहुतसे यही जन भोजन करते हुए देखे

जाते हैं। इसी प्रकार वे भगवान भी बीनराग हो गए तो बने रहें बीनराग और भोजन भी करते रहें, इसमें बीनमी आपत्ति आती है ? अब उत्तर देते हैं कि जिन साधुओंको आपने दृष्टान्तमें रखा कि भोजन भी करते हैं मायुजन और रागद्वेष भी नहीं रहना है तो यह दृष्टान्त जो अमुक्त है कि जिन रागद्वेषके हुए उनमें भोजन करनेकी इत्ति नहीं हो सकती। वे मायुजन रागद्वेषमें सर्वथा स्थित नहीं है क्योंकि जब साधुजन भोजन करते हैं तो वह प्रसन्नगुण ध्यानमें माना जाता है। १४ गुणस्थानमें ५ गुणस्थान तक आवश्यकता सम्पन्नदृष्टि गृहस्थ भी होते हैं, और अविरत सम्पन्नदृष्टि आवश्यक है तो वह चतुर्थ गुणस्थानमें है और अग्न मन्त्र्य व नहीं है तो उनमें पहिलेसे तीसरा गुणस्थान तक सम्भव है। पर मुनि छठा गुणस्थान और उसके ऊपरके गुण स्थान होते हैं। तो छठे गुणस्थानको करने हैं प्रमत्तधर। दस गुणस्थानमें बड़ मुनि प्रमादपूर्वक आनी इत्ति करता है। तो ऐम आहार करने वाले माधुजन बने हा आवश्यक से उत्कृष्ट आचरण बाने हैं, उनमें रागद्वेष बहुत कम है लेकिन यह नहीं कहा जा सकता कि उनमें पूर्ण बीनरागता है। बड़ा भा रागद्वेष सम्भव है इस कारण यह बात विलगुन सही है कि केवली भगवान भोजन नहीं करते क्योंकि उनमें रागद्वेषका प्रभाव है और अनन्त धर्मात्मा सम्भव है। यदि प्रभुके कृतज्ञाहार मान लिया जाय तो वे प्रभु भी सरागी हो जायेंगे। सत्र देखा जा, जैव मुनाफिर लोग, गृहस्थ लोग जब भोजन करते हैं तो यथा वे बीनराग हैं ? बीनराग तो नहीं है, इसी प्रकार यदि प्रभु ने कबलाहारकी बात मान ली जायगी तो प्रभु भी सरागी हो जायेंगे।

भोजनमें रुचि अरुचिकी अनिवार्यता—भोजन करनेमें राग द्वेष किस तरह होते हैं सो भी देखो—प्रथम तो स्मरण और अभिलाषा इन दो भावोंके साथ बिना कबलाहार नहीं लिया जाता। स्मरण तो चलता ही रहता है ना जैसे दाग रानेकी बात गोचरते हैं, दूसरे जब रानेकी इच्छा हो, अभिलाषा हो तभी तो भोजन का ग्रह रानेके लिए उठाते हैं। तो प्रभु केवली यदि ग्रह ले कबलाहार करें तो इन के मायने है कि उन्हें भोजनके स्वादका स्थान आ गया और उस स्थानकी इच्छा हो गई। तो इन बातसे उनमें रोग आ गया कि नहीं ? और खाते थे, खाते खाते खूब पेट भर गया, डटकर खा चुके तो तृप्त हो गये। अब तृप्त हो जानेके बाद फिर उस भोजनसे धर्च हो गई और छोड़ दिया। भोजन करके तृप्त हो जानेके बाद फिर किसीने बढिया चीज लाकर उपस्थित कर दिया तब तो उस परोसने वालेके ऊपर वे प्रभु रोष भी करने लगेंगे। तो राग और द्वेष इन दोनों बातोंके बिना कबलाहार सम्भव नहीं है।

प्रभुका अर्न्तबाह्य लक्षण—देखिए ! यह बात ऊपर लक्षणकी कही जा रही है और इसमें आतरी मर्म भी सम्पन्न है। जो बातिया कमोंसे रहित हो गए, देव कहलाते हैं। शास्त्रोंकी प्रमाणता माननेमें जिनको एक मूल सर्वोत्कृष्ट प्रमाण

माना जाता ऐसे भगवानका स्वरूप किस तरहका हीना चाहिए जो हम लोगोके हृदयमे ऐसी श्रद्धा बन सके कि यही प्रभु उत्कृष्ट देव हैं, उपासनीय हैं इनका वचन कभी असत्य नहीं हो सकता है। वह स्वरूप अनन्त चतुष्टयका है। वे प्रभु अनन्त ज्ञानक द्वारा समस्त विश्वको जानते रहते हैं और उस ही अनन्त ज्ञानके द्वारा अपने आत्माका अवलोकन करते रहते हैं, अनन्त आनन्दके द्वारा परम निराकुच रहा करते हैं और अनन्त शक्तिके द्वारा अटल आनन्द रसका पान किया करते हैं। तो प्रभु अनन्त चतुष्टयसे सम्पन्न है। प्रभुका ऐसा उत्कृष्ट स्वरूप मिट जायगा ऐसा सम्भव नहीं। इस ही चतुष्टयके प्रतापसे प्रभुने सर्वत परमसमता प्राप्त की है। ऐसी ही शक्ति हम आपमे भी मौजूद है और ऐसी ही प्रभुता हम आप भी पा सकते हैं।

परसम्पर्कमे आकुलताओके अनुभवन — यही देख लीजिये एक मोटीमी बात—अपने आपपर जरा दृष्टि देकर सुनो—जो शरीरसे अनराला रूप रस गव स्पर्श आदिकसे रहित है, जानन देखन जिसका काम है उसको लक्ष्यमे लेकर सुनो। हम क्या करते हैं? ज्ञाता रहते हैं। वर्तमान हालतमे भी कल्पनायें कर लें विकल्प बना लें, आकुलताये भोग लें, सुख भोग लें, इतना ही तो हम आप कर पाते हैं। लेकिन जरा यह तो विचार करें कि ये सारे खटपट करना इस मुक्त आत्माका काम है क्या? बाहरमे जिन जिनमे हम आप अपनी दृष्टि फसा रहे हैं उनसे इस मुक्त आत्माका कोई नाता रिश्ता है क्या? ये सब इस मुक्त आत्माके कुछ बनकर रहेंगे क्या? अरे जब यह शरीर भी इस आत्माका नहीं है तो अन्य बाह्य पदार्थ तो इस आत्माके ही हो क्या सकते हैं लेकिन मिथ्या बुद्धि ऐसी लगी है कि बाह्य पदार्थोंमे जो कि हम जीवसे बिल्कुल भिन्न चीजें हैं उनमें आपा माना जा रहा है। आचार्य समझाते हैं—अरे! क्यों व्यर्थ इन बाह्य चीजोंमे आपा बुद्धि रख रहे हो? ये तुम्हारे कुछ भी नहीं हैं लेकिन कोई सुनता ही नहीं उन आचार्योंकी बात। कैसे नहीं है ये मेरी चीजे? इन पर मेरा ही तो अधिकार है ऐसी मिथ्या बुद्धि रखकर निरन्तर आकुलतायें मचायी जा रही हैं। परिजनोमे, इन घन वैभवोमे इतना अधिक स्नेह करके उनमे अपनायतकी बुद्धि रखकर इतनी आकुलतायें मचायी जा रही हैं, जरा भी विश्राम नहीं ले सकते यही सारा दुःखका कारण है।

प्रभुस्वरूपकी विषरीत मान्यतासे भक्तकी हानि — प्रभुके आंतरिक औपाधिक सारे भ्रष्ट हट गये और आत्मामे अतिशय प्रकट हो गया, सर्वज्ञता प्रकट हो गयी और इस ही कारण परमोदारिक शरीर हो गया, उत्कृष्ट निर्मल स्फटिक मणि की तरह स्वच्छ शरीर हो गया, हड्डी मांस मज्जा आदिक जिस शरीरमे नहीं रही, निर्मल, सुन्दर पवित्र शरीर हो गया यहाँ अन्तरगमे तो अनन्य चतुष्टयका लाभ हो गया और बाहरमे शरीर भी पवित्र हो गया, ऐसे प्रभु दर्शनीय है। उनके गुणोंका स्मरण करें और अपने आत्माको पवित्र करें। अब कदाचित वे प्रभु भोजन करने चले

जायें और उपासक बैठो है उनकी उपासना करनेके लिए तब तो उपासकके दिनमें एक ठेस पहुँचेली । उन प्रभुमें अन्त शक्ति होनेके कारण उनमें कभी भोजन करनेकी वृत्ति नहीं होती । बात तो छोटी सी कही जा रही है — कोई कहता है कि प्रभु भोजन करते हैं कोई कहता कि प्रभु भोजन नहीं करते, और कोई यह कहने लगे कि भोजन करते मान लो तो क्या न करते मान लो तो क्या ? क्यों झगड़ते हो ? प्रभु तो प्रभु ही है । अरे प्रभु यथा तथा वृत्तिम प्रभु कैसे रह सकता है । इसका निर्णय किए बिना प्रभुको प्रभुता नहीं रह सकती । यह भी कोई साधारण विषय नहीं है । निर्णय करना होगा कि प्रभु तो उपेक्षा की भूति है वीतरागताकी भूति है । अतएव प्रभुके ' ' ' ' में लेनेसे शान्ति मिलती है ।

शान्तिका उपाय रागद्वेषका अभाव और कृतार्थताका अनुभव - शान्ति का उपाय रागद्वेषको मिटाना है । किसी भी प्रकारका रागद्वेष रहते हुए शान्तिकी प्राप्ति करना व्यर्थ है । रागद्वेष रहित प्रभुको अपने चित्तमें लेनेसे यहाँ भी रागद्वेष मट हो जाते हैं । आनन्द उसका मिलता है । विषयोके भोगनेके समय भी जो सुख मिलता है वह विषयोसे निकलकर नहीं मिलता किन्तु अपनेमें जो दुखकी कल्पना कर रखी थी, सो विषय भोगनेके प्रसङ्गमें जितने अक्षमे वे दुखकी कल्पनायें मिटीं उतने अक्षमे यह सुखका अनुभव करता है । शान्ति मिलती है रागद्वेषके हटनेसे । शान्ति मिलती है अपनेको कृतकृत्य अनुभव करनेसे । किसी भी प्रसङ्गमें देख लो । कोई काम करनेको पड़ा है, कोई छोटी कोठी बनानी है तो जब तक वह नहीं बन पाती तब तक कितनी बिह्वलता बनी रहती है । कितनी अशान्तिकी बातें, कितने झगड़े झगड़की बातें, कितनी व्यवस्था सम्बन्धी बातें रहा करती है और उस कोठीके बन जानेपर वह कल्पित मालिक शान्तिका अनुभव करता है । वह शान्ति उस कोठीसे निकलकर तो नहीं आयी । उस कोठीके बननेके कारण नहीं आयी, किन्तु अब जो यह भाव बैठ गया कि कोठी बनना का काम अब नहीं रहा, इस भावसे शान्ति है, काम करनेसे नहीं । खूब इस बा । गौरसे अनेक घटनाओंसे देखते जाइये—जब कभी भी किसी कामके प्रसङ्गमें शान्तिका अनुभव होता है तो अब यह काम मेरेको करनेको नहीं रहा । इस प्रकारके भावोंके कारण शान्तिका अनुभव होता है । कामसे शान्ति नहीं मिलती । भगवान तो पूर्ण कृतकृत्य है, उनको अब कुछ करनेको नहीं पड़ा, विकल्प भी नहीं रहा, वे तो एक निरन्तर स्वपरको समस्त विश्वके जाननहार रहा करते हैं । कैसा विशुद्ध ज्ञान होता है प्रभुका जिस ज्ञानके कारण आकुलताका रचमात्र भी अवकाश नहीं है । जब कि यहाँ हम प्रायः लोग इस तरहसे ज्ञान कर रहे हैं कि जिसमें आकुलतायें टपकती रहती हैं । एक आकुलता मिटी दूसरी आ गई । कैसा ज्ञान बना है । कोई पुरुष यह सोचे कि मैं इतने काम कर लूँ । इसके बाद फिर मैं बड़ा सुखी हो जाऊँगा । फिर कोई झगड़ ही न रहेगा । अरे झगड़ कैसे न रहेगा । जब तक चित्त

मे रागभाव है तब तक एक के बाद दूसरा काम और सामने आ जायगा । कहासे निपटावा होगा ।

कार्य कर करके निवृत्त होनेकी आशाकी विफलतापर एक किंवदन्ती के रूपमें दृष्टान्त एक ऐसी किंवदन्ती है कि एक बार नारदजी नरकलोकमें घूमने गये तो वहा उन्हें खड़े होने तकका भी जगह न मिली, वहापर नारकी जीव ठसाठस भरे हुए थे । वहासे भुँझनाकर ना दजी बैकुण्ठ गये । वहापर सब जगह पड़ी थी । सब वर्गके भगवान ही अकेले वहापर पड़े हुए मौज कर रहे थे । तो नारदजी बोले —तुम बड़े पक्षपाती हो नरकमें तो इतने जीव भर दिये कि वहा खड़े होनेकी जगह नहीं । और इस बैकुण्ठमें एक भी जीव नहीं है । साराका सारा खाली पडा है । तो वह लौकिक भगवान बोला —अच्छा हम तुम्हें इस बातका अधिकार देते हैं कि तुम जितने जीव यहाँ ला सकते हो ले आओ । वे नारदजी पास प्राप्त करके मध्यलोकमें आये, सो एक बूढ़ेसे कहा —चलो हम तुम्हें बैकुण्ठ ले चलें । तो उस बूढ़ेने सुनकर नारदको गाली दी । हम ही मिले मरने मिटनेको, क्योंकि सभी जानते हैं कि बिना मरे तो बैकुण्ठ मिल नहीं सकता । नारदजीने ८-१० बूढ़ोसे कहा मगर कोई भी बूढ़ा बैकुण्ठ चलनेको तैयार न आ । इसके बाद नारदजी जवानोके पास गये और बोले चलो हम तुम्हें बैकुण्ठ ले चले ! तो नवयुवक बोले—कि बात तो बहुत अच्छी है, यह तो हमारे कल्याणकी बात है, किन्तु महाराज ! अभी तो हम इस काममें फँस है नहीं तो जरूर आपके साथ बैकुण्ठ चलते । अभी तो हम आपके साथ बैकुण्ठ न जा सकेंगे । ऐसा ही उत्तर सभी जवानोने दिया । खैर, बूढ़ोने तो वे ठीक ही रहे । बूढ़ोने तो नारदको गाली भी दी है, नवयुवकोने तो नारदजीकी बातको अच्छा तो फिर भी कहा । वहाँसे भी हैरान होकर नारदजी लडकोके पास आये । एक लडका चतुरतरेपर बैठा हुआ माला फेर रहा था उससे नारदने कहा—बेटा ! तुम हमारे साथ चलो, हम तुम्हें बैकुण्ठ ले चलेंगे । तो वह लडका बड़ा खुश हुआ और साथ चल दिग । थोड़ी दूर जाकर बोला —महाराज ! दो दिन बादमे हमारी शादीकी तारीख है रिश्तेदार लोग भी आ चुके हैं, अब ऐसे मौकेपर बिना कहे मुने यो ही चल देना अच्छा नहीं मालूम होता । सो कृपा करके आप हमें ५ वर्षका समय दें । ५ वर्षके बादमे जब आप आयेंगे तो जरूर हम चलेंगे ठीक है नारदजी ५ वर्ष के बादमे पहुँचे श्री बोले —बेटा अब तो चलो ! तो वह बोला—महाराज ! स्त्रीके गर्भ है, बच्चेका मुख तो देख लें, सो आप १० वर्षके बादमे आना तब हम जरूर चलेंगे । फिर १० वर्षके बादमे नारदजी पहुँचे । बोले बेटा ! अब तो चलो । तो वह थोड़ा—महाराज ! लडका समर्थ हो जाय, अपने पैरो खड़ा हो जाय तब हम आपके साथ चलेंगे, सो आप १० वर्षके बादमे आना । फिर १० वर्षके बादमे पहुँचे नारदजी, तो वह बोला महाराज ! जरा नानी—पोतोका मुख तो देख लें, सो आप १० वर्षके बादमे आना हम आपके साथ जरूर चलेंगे । फिर १० वर्षके बादमे नारद

जो वहा पहुँचे । उस समय उसने कहा —महाराज ! लडके कुपूत निकल गये, हमने बड़ा श्रम करके लाखोंकी सम्पत्ति जोड़ी है इसकी रक्षा करने वाला कोई नहीं है । मो कृपा करके आप दूसरे भवमे आना तब हम आपके सङ्ग श्रवण चलेंगे । सो जिस काठेमे अधिक धन भरा था उसीमें वह मरण करके सर्प बना, नारदजी वहाँ भी पहुँचे और बोले कि अब तो चलो । तो वह फना हिल'कर कहता है—महा ! जन ! धन की रक्षा करनेके लिए तो हम यहाँ आये हैं, हम तो इस धनको छोड़कर इस भवमे भी आपके साथ वैकुण्ठ नही जा सकते ।

अभीसे शक्त्यनुरूप धर्म करनेमे जुटनेका अनुरोध —आप यह बतलावो कि कोई मनुष्य यह सकता करे कि मैं इतना काम कर लू इसके बाद फिर निश्चिन्त होकर धर्म ही धर्म करूँगा, क्या धन जायगी बात ? भाई धर्म करनेके लिए मध्यको लम्बा न करो । जो जिस स्थितिमे है उसीके माफिक अपनी योग्यताके माफिक शक्ति को न छिपाकर ज्ञान ध्यान समयमे लगे । आगेकी कोई आशा करे कि मैं आगे भ्रष्टा बनूँगा और इस समय तो लस्टम पस्टम जैसे है बने रहने दो । तो क्या यह उम्मीद की जा सकती है कि आगे अच्छे धन ही सकेंगे ? तो जिस मार्गसे चलकर ये प्रभु हुए हैं उसी मार्गको हम अपनी शक्ति न छिपाकर अगार्ये और चलें तो कुछ ही समय बाद कुछ ही भवो बाद हम आप उस प्रभुताको पा सकते हैं ।

वीतरागतान्मथानुपपत्तिसे सकलपरमात्माके कवलाहारका अभाव— अपने आपके आत्मामें शाश्वत विराजमान जो एक ज्ञान ज्योतिस्वरूप अस्तित्व है उसकी जिन साधुबोने भावना की तद्रूप अपनेको अनुभव किया उनके उस परम तप-स्वरणके प्रतापमे चार घानिया कर्म नष्ट हुए और अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्त आनन्द, अनन्त शक्ति प्रकट हुई । बाह्यमें शरीर भी परमोत्कृष्ट हो गया । ऐसे सशरीर परमात्मा सकल परमात्माके सम्बन्धमें शकाकार यह कह रहा था कि उनका यह शरीर हजारो लाखो करोडों वर्षों तक भी जीता रहता है वह क्या भोजन कैसे बिना रह सकता है ? वे प्रभु भी भोजन किया करते हैं । उसके समाधानमे बताया गया कि प्रभु यदि आहार करने लग जायें तो उनमे अनन्त आनन्द व अनन्त शक्ति आदिक कैसे रह सकते हैं । जो कभी भी कवलाहार करता है, आस खाता है वह स्मरण अभिलाषा आदिक पूर्वक खाता है । चाहे बड़े ऊँचे योगी साधु भी हो लेकिन जब भी उनकी प्रवृत्ति आहारके लिए होती है तो किसी न किसी रूपमें राग उनके भी रहता है । सो अन्य पुरुषोंकी भाँति जब भगवानमें भी अभिलाषा रुचि अरुचि आदिक सिद्ध होते हैं तो फिर उनमें वीतरागता कहा रही ? और वीतरागता नहीं है तो फिर आप्तपना कहा रहा ?

वीतरागताके स्मरणसे भक्तका लाभ—अनेक लौकिक लोग भट्ट यो कह बैठते हैं कि जैन मन्दिरमे क्या खाता है ? वहाँ तो एक बिना श्रृङ्गार की, बिना कपडों

की, बिना आभूषणोंकी एक नग्नमूर्ति विराजमान है। वहाँ क्या लेंगे ? शृङ्गार और वस्त्र सहित भगवानकी मूर्तिमें मन रमाने वाले जैसे लोगोको या स्वच्छन्द जनोको यह शका ही मकती है लेकिन उन्हें यह भी पता है कि जिस समुद्रमें पानी लबालब भरा है उसमेंसे कभी एक भी नदी निकली, और जिस पहाड़पर पानीका एक बूँद भी नहीं दिखता उस पहाड़में नदिगोठे सोच निकलते हैं। तो जहाँ 'घन वैभव पुत्र परिजन शृङ्गार आभूषण आदिक सब खटगट है वहाँमें तो कुछ भिन्नता भी नहीं है और जहाँ कीतरागत है वहाँ उस कीतरागमय प्रभुके स्मरण व उनकी भक्तिसे पुण्य रस बढ़ता है और स्वयमेव सब सुख सुविधायें सर्व वैभव सर्वफल प्राप्त हो जाते हैं। जहाँ भगवताकी उपासनाकी जा रही है वहाँ लोगोका पुण्यरस बढ़कर परंपरामें परिणत हो सकता है। श्री/ फिर उससे पूछा जाए कि तुम क्या चाहते हो ? घन वैभव या लोकमें इज्जत पोजीशन विषयोके सुख ? ये तो सब विडम्बनायें हैं जो कि जीवके साथ अनादिकालसे लगी हुई है इनसे कभी तृप्ति जीवको हो नहीं मकती। यह जीव हर भवमें जहाँ भी नहीं जगह जन्म लेता है वहाँ ही इस वैभवके अग्राई से पाठ पढ़ने लगता है। उसे यह दृष्टि नहीं रहती है कि इससे कई गुना वैभव तो मुझे पिछले भवों में प्राप्त हुआ था। उस वैभवके आगे तो यह कुछ भी नहीं है। इस प्रकारकी दृष्टि इस जीवकी नहीं बनती।

जीवनकी एकमात्र समस्या भैया ! कुछ तो सोचिये, इन विषयपुखोंसे इस जीवको लाभ क्या मिल जाता है, आखिर इस पर्यायके छूटनेके बाद भी तो कुछ हालत होगी। क्या यह ठेका ले रखा है कि इस पर्यायके पादमें उत्तरोत्तर हमें अच्छी हो पर्यायें प्राप्त होगी। यह एक बहुत बड़ी समस्या है सामने जिसकी ओर लौकिक-जनोकी दृष्टि ही नहीं जाती। लौकिक जनोकी दृष्टि तो इस पर है कि हमारा ऐसा परिवार है ऐसा वैभव है, ऐसी इज्जत है आदिक। मगर बताओ तो सही कि मरण होनेके पश्चात् ये तुम्हारी कुछ मदद कर सकेंगे क्या ? अरे मदद करना तो दूर रहा, इनके कारण सारा विगाड ही विगाड है। न जाने किन गतियोंमें जन्म लेना होगा। फिर तो निम्न गतियोंमें मन भी न मिलेगा, विषयकसायोम ही फसे रहना होगा। वहाँ तो अग्ने हितक्रा पथ ही न मिल सकेगा। यहाँ तो ज्ञान मिला है, श्रुत मन है। ऐसा विचार कर सकते हैं कि यह मैं आत्मा सर्वसे निराला ज्ञानपुञ्ज हूँ। यदि मैं इस प्रकार का चिन्तन करता रहूँगा तो इसी धर्म साधनाके प्रतापसे समस्त प्रकारके सुख साधन व कल्याणका मार्ग मिलता रहेगा। धर्म साधन करनेमें जीवका स्वयंका हित है, इसमें किसी पर एहसान लादनेकी बात नहीं है। खुदको विपत्तियोंमें बचानेके लिए धर्म साधना की जाती है। तो धर्म है अपने आत्माके सहज यथार्थस्वरूपका अनुभवन करना।

प्रभुताके कारण प्रभुमें अनेक अतिशय - धर्मके प्रतापसे जो धातियाँ कर्मों



का नाशकर प्रभु हुए हैं उनमें ऐसा भौतिक अतिशय है कि वे आसाहार नहीं करते और विगुह शरीरवर्ण ये जो उनके शरीर में चारों तरफ से आती हैं उनके बल पर ही वे बड़े सुन्दर जीवन से जीते हैं। जब तक उनका प्राण है और प्राण समाप्त होने पर भी शरीर रहित सिद्ध भगवान् हो जाते हैं। उनके आहार की अभिलाषा आदिकी बातें करना यह तो उनका धर्ममान करना है, उनके स्वरूप को विगाड़ना है। यदि यह कहें कि भगवान् के अभिलाषा तो नहीं है तब भी वे आहार ग्रहण करते हैं क्योंकि प्रभु में इस ही प्रकार का महान् अतिशय है कि उनके इच्छा नहीं है फिर भी खाते हैं, यह तो कोई भली बात नहीं है। यदा भी यदि किञ्च के खाने की इच्छा न हो और जब-दस्ती खिला दिया जाय तो उस पर क्या बोलती है। तो यही अनुशय मानलो कि प्रभु आसाहार के बिना ही मुह पवित्र वगैरहों के बल से शरीर में स्थित रहा करते हैं। ऐसे अतिशयशाली प्रभु में अनन्त गुण है। एक यह भी गुण है कि वे प्रभु आकाश में गमन करते हैं। जो भगवान् हो जाते हैं जिनमें प्रभुता प्रदग्भुन हो जाती है वे हम आप लोगों की तरह जमीन पर चलते फिरते चलते-चलते नजर न आयेंगे। प्रभु सभी को दर्शन में तो आ सकते हैं पर उनसे बातचीत करने आदिका सम्पर्क कोई बना नहीं सकता है। वे प्रभु तो अपने अन्तर्ज्ञान, अन्तर्दर्शन, अन्तर्शक्ति और अन्तर्मानन्द से सम्पन्न रहा करते हैं। उनके दर्शन और अन्तर्जीवों के भाव से और उनके वचनयोग से जो दिव्य छवि प्रकट होती है उसका अवलोकन सभी लोग करते हैं। तो प्रभु का दर्शन एवं उनकी दिव्य छविका श्रवण ये दो लाभ जीवों को प्राप्त हो सकते हैं पर उनसे कोई आत्मी प्राप्ति नहीं बना सकता है।

सदेह प्रभु में आहारमात्र की अप्रतिषिद्धता अब शकाकार कहता है कि आहार के अभाव में तो प्रभु के शरीर की स्थिति ही नहीं रह सकती। इसी को ही स सिद्ध करते हैं कि भगवान् के शरीर की स्थिति आसाहारपूर्वक होती है। शरीर के स्थित होने में जैसे हम लोगों के शरीर की स्थिति है, हम लोगों का आहार किये बिना टिक नहीं सकता तो प्रभु का भी शरीर ही ता है और हम आप जैसा ही तो शरीर प्रभु का था उसकी भी स्थिति आसाहार के बिना सम्भव नहीं है। इस शका के उत्तर में पूछते हैं कि इस अनुमान से क्या प्रभु में यह सिद्ध करना चाहते हैं कि उनके आहारमात्र होता रहता है या यह सिद्ध करना चाहते हैं कि वे कौर खाकर आस लेकर आहार किया करते हैं ? यदि यह कहें कि प्रभु तो आहारमात्र सिद्ध करना चाहते हैं। तो ठीक है, कि वह देह है और वह टिका हुआ है स्थिर है तो आहार जरूर करते हैं यह तो सही बात है आहारमात्र का निषेध नहीं है प्रथम गुणस्थान में लेकर सयोग केवली पर्यन्त अर्थात् १३वें गुणस्थान में आहार रहता है यह तो मानते हैं पर प्रभु के कबलाहार नहीं रहता, अथ प्रकार का आहार रहता है याने सदेह प्रभु में नोर्माहार रहता है। यदा भी हम आस बैठे हैं, कुछ खा पी नहीं रहे फिर भी यह न समझना चाहिए कि हम आहार नहीं कर रहे। अरे हमारे शरीर के प्रत्येक अंग में परोसे लेकर शिर

[illegible][illegible]

हारकता है अर्थात् शरीर वर्गणाश्रोको वह जीव ग्रहण नहीं कर रहा है। देखिये। एक यह ही विग्रह गतिकी स्थिति है इन समारी जीवोंमें, जहां कि शरीर वर्गणायें नहीं आतीं किन्तु अडेमें रहने वाला जीव जिसके आजाहार होता है, उसके भी नोकमां हार है, वे देव जिनके मानसिक आहार होता है उनके भी नोकमांहार है। और ये वृक्ष जिनके लेप्पाहार है उनके भी नोकमांहार हैं जो कवलाहार करते हैं, 'भास लेकर भोजन करते हैं उनके भी नोकमांहार चल रहा है। केवल नोकमांहार नहीं है, तो विग्रहगतिमें रहने वाले जीवोंके नोकमांहार नहीं हैं।

विग्रहगतिमें अनाहारक अवस्थाका तीन समयसे अधिकका अनवसर— कुछ लोग ऐसा कहते हैं कि जेमे मनुष्य मरा तो मरकर जब तक उसकी तेरहीं न हो जाय, जब तक १८, २१, ५० अविकारमन्य नो। अर्थात् खाने-पीने वाले लोग खा-पी न लें तब तक उस जीवको पय नहीं मिलता और वह यन्त्र-तन्त्र बोलता रहता है, तो ऐसी बात नहीं है। एक भव छूटनेके बाद दूसरे भवमें उतरना होनेमें नवीन शरीर ग्रहण करनेमें ज्यादाहसे ज्यादा ४ समय लगते हैं। और, एक समय कितनेको कहते हैं? आँवको एक पलकके झिझतया एकवार गिरने व उठनेमें जितना समय लगना है उसमें अनगिनते समय होते हैं। तो उन अनगिनते समयोंमेंसे अधिकसे अधिक ४ समय लगेंगे जीवको नवीन शरीर ग्रहण करनेमें। जीवके गुजरनेके बाद अर्थात् एक भव छूटनेके बाद यह जीव ऊपरसे नीचे, पूरबसे पश्चिम, उत्तरसे दक्षिण ये जो आकाश पक्तिया है उनके अनुसार जीव चलता है, विदिशाओंमें नहीं जाता है। जेमे यहा शरीरशरीर लोग जैसा चाहे घूम सकते हैं वं यह जीव नहीं घूम सकता। उसकी तो शरीर छूटनेके बाद सीधी गति चलती है। चहे पूरबसे पश्चिम, चाहे उत्तर से दक्षिण और चाहे ऊपरसे नीचे। विदिशाओंमें उस जीवकी गति नहीं होती। यदि किसी जीवको साधमें नवीन जन्म लेना है तो वह एक ही समयमें शरीर ग्रहण कर लेगा। किसीको जेनेमें एक माह लेना है जैसे पूरबके बीचसे तो वह मरा और दक्षिणके बीच कहीं पैदा हुना है तो पहिले पश्चिमकी ओर चला, यो एक मोड़ लेनेमें उस जीवको नवीन शरीर धारण करनेमें दो समय लग जाते हैं। इसी प्रकार दो मोड़ में तीन समय लग जाते और तीन मोड़में चार समय नवीन शरीरको ग्रहण करनेमें लग जाते हैं। ससारकी कोई भी जगह ऐसी नहीं है, कहींसे भी कहीं जीव पैदा हो उसे तीन मोड़से अधिक लेनेकी गु जाइश नहीं है। तो जीवको नवीन शरीर ग्रहण करनेमें ४ समयसे अधिक नहीं लगने। तो नवीन शरीर ग्रहण करने और पुरान शरीरके छोड़नेके बीचके समयमें जीव अनाहारक रहता है,

नोकमांहारसे प्रभुदेहकी स्थिति— प्रभु देहमें यदि नोकमांहारकी बात कहने हो तो प्रभु आहारक हैं ऐसा कहनेमें कोई आपत्ति नहीं है। तो आहारमात्रकी बात सही है, पर कबलाहार होनेको ही आहारक कहा जाय यह बात युक्त नहीं है क्योंकि

देवता भी तो कबलाहार नहीं करते । फिर भी तो उनके शरीरकी स्थिति सागरो-  
पर्यन्त रहा करती है । सागर किसे कहते हैं ? उसका प्रमाण जाननेके लिए गणित  
नहीं है । वह तो उमासे ही जाना जा सकता है । कल्पना करो कि २ हजार कोसका  
लम्बा, चौड़ा, गहरा एक गड्ढा है और उसके अन्दर इतने छोटे छोटे वालोके टुकड़े  
भर दिये जायें कि जिनका कौचीसे दूसरा टुकड़ा न जा सके और उस पर हाथी भी  
चला दिये जायें । जब खूब ठनाठम वह गड्ढा उन वालोके टुकड़ोसे भर जाय तो  
उन प्रत्येक टुकड़ोको प्रति १०० वर्षमें निकाला जाय तो समस्त टुकड़ोको निकालनेमें  
जितना समय लगेगा उसका नाम है व्यवहारपत्य, और इस व्यवहारपत्यका असख्यात  
गुना होता है उद्धारपत्य और उस उद्धारपत्यका असख्यात गुना होता है अद्वापत्य,  
और १ करोड़ अद्वापत्यमें १ करोड़ अद्वापत्यका गुणा किया जाये उसे कहते हैं एक  
कोडाकोडी पत्य, और ऐसे १० कोडाकोडी पत्य व्यतीत हो तो उसका नाम है एक  
सागर । ऐसे ३३ सागरो तक की आयु देवोकी होती है और ३३ सागर तककी आयु  
नरकोमें भी होती है । भला देवोके शरीरकी इतने समय तक स्थिति रह जाय, जब  
यह सम्भव है आसाहारके बिना तो प्रभुका यह परमौदारिक शरीर आसाहारके बिना  
करोडो वर्षों तक रहे इसमें क्या आश्चर्य है ? उनके शरीरमें शरीर वर्णणाओका  
आहार निरन्तर रहता है ।

साधारण जनोके देहसे प्रभु देहकी तुलनाकी उपहासता —यदि यह कहो  
कि हम देवताओके शरीरकी बात नहीं कहते । हम तो यहाँ औदारिक शरीरकी  
स्थितिकी बात कहते हैं । जो जो औदारिक शरीरकी स्थिति है । औदारिक शरीर  
छोटे मोटे शरीरका नाम है जैसे मनुष्य और तिर्यञ्चोके शरीर । वो औदारिक शरीर  
शरीरकी जितनी स्थिति है वह कबलाहारपूर्वक होती है । जैसे हम लोगोके शरीरकी  
स्थिति औदारिक शरीरकी स्थिति है और वह खा पीकर रहता है । औदारिक शरीर  
की स्थिति भगवानके भी हैं । इससे देवताओके शरीरका नाम लेकर भी हेतुमें दोष  
नहीं दे सकते हो । समाधान करते हैं कि यह भी बात सारहीन है । भगवानको औदा-  
रिक शरीर अब हम लोगो जैसा औदारिक शरीर नहीं रह गया, वह परमौदारिक  
शरीर हो गया । तो यहाके औदारिक शरीरकी स्थितिकी तुलना प्रभुके परमौदारिक  
शरीरकी स्थितिसे नहीं की जा सकती । प्रभुका वह परमौदारिक शरीर हम आप  
लोगोके शरीरकी स्थितिसे विलक्षण है तभी तो केवलज्ञान अवस्था होनेपर फिर केश  
नहीं बढ़ते । जैसे यहा हम आप लोगोके बाल बढ़ते रहते हैं, कटवाने पड़ते हैं, अथवा  
साधुजन केशलोचन करते हैं, केश बढ़ा करने हैं, केवल ज्ञान होनेक बाद, सर्वज्ञ वीतराग  
प्रभु होनेके बाद तब तक उनका शरीर है वह पवित्र परमौदारिक शरीर है । उसमें  
केश नहीं बढ़ने । जितने केशो हो गए हुये केवलज्ञान हो उनका ही रहता है । तो  
जैसे केश नख आदिकका न बढ़ना यह अतिशय केवलज्ञान होने पर है ऐसे ही भोजन  
का न होना यह भी एक अतिशय है, इसमें कोई विरोध नहीं है ।

भगवान्‌के स्वाधीन आनन्दके स्मरणका सत्य आनन्द -भगवान्‌का आनन्द तो अपने आपके स्वरूपानुगुणका आनन्द है और वह उनमें महत् होता है । जैसे अन्य द्रव्य धर्म, अवर्ग, आकाश, काल आदिक अचेतन है, पर अचेतनकी तुलनामें बात नहीं कह रहे हैं । एक शुद्धकी तुलनामें कह रहे हैं । जैसे धर्म, अवर्ग, आकाश आदिक द्रव्य शुद्ध द्रव्य है, इनका परिणामन जैसे विगुद्ध हैं, इनका परिणामन जैसे अपने स्वरूपमें चल रहा है इसी प्रकार सिद्ध प्रभुका भी अनुभवन परिणामन युद्ध निरन्तर चलता है और अग्रह देवका भी इसीप्रकार युद्ध अनुभवन चलता रहता है वे इस शुद्ध परिणामनसे निरन्तर आनन्दयुक्त रहा करते हैं । दुन हो कोई तो प्रवृत्ति करे । विषयोंमें प्रवृत्ति दुनके बिना नहीं हो सकती । छोटसे लेकर बड़े तकके सवारी जीव भी जो भोजनकी प्रवृत्ति करते हैं वे आकुनतापूर्वक ही करते हैं । प्रभुके ता कितो भी समय रचमात्र भी आकुलता सम्भव नहीं है । मन्दिरमें जो प्रभु पापाणकी मूर्ति है वह तो अग्रह भगवान्‌की मुद्राकी मूर्ति है । उसका दर्शन करके हमें केवल मूर्तिमें ही दृष्टि नहीं टिकाना है, किन्तु प्रभुको उस मूर्तिको देखकर अपने चित्तको उन प्रभुके गुणों पर लगाना है और प्रभुके गुणोंका बार बार स्मरण करना है । उस प्रभुके सम्बन्धमें ही यहाँ यह चर्चा चल रही है कि प्रभुका आन्तरिक स्वरूप क्या है और बाहरी स्वरूप क्या है ?

अल्पज्ञोकी तुलना करके प्रभुके कवलाहार मानने पर इन्द्रियज्ञ ज्ञान का भी प्रसङ्ग होनेसे प्रभुताके भी अभावका प्रसङ्ग - जो लोग ऐसा कहते हैं कि सकल परमात्मा अग्रह भगवान्‌के आन्तरिक शरीर ही तो है । सो आन्तरिक शरीरकी स्थिति, कवलाहारके बिना नहीं सम्भव है इस कारण वे आसका आहार करते ही हैं ऐसा कहने वाले लोग यह भी सिद्ध न कर पायेंगे कि भगवान्‌का प्रत्यक्ष ज्ञान अतीन्द्रिय होता है । जब उनके शरीरको अपने समान समझकर कवलाहार सिद्ध किया जा रहा है तो उनके ज्ञानको भी अपने ही ज्ञानके समान समझकर उसे इन्द्रियज्ञ ज्ञान मानना पड़ेगा, अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ऐसा कहा जा सकता है कि भगवान्‌का ज्ञान इन्द्रियजन्य है, यद्यपि प्रत्यक्ष ज्ञान शब्दसे भी कह लो । भगवान्‌का प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय जन्य होता है प्रत्यक्ष होनेसे । जैसे हम लोगोंके प्रत्यक्षज्ञान । अपने धर्मसे । अपनी वर्तमान रवैयामें भगवान्‌की तुलना करके कवलाहार मानो तो फिर सभी बातोंकी तुलना करके भगवान्‌की सारी बातें अपने ही समान मान लो । हम आहार करते हैं तो भगवान्‌ भी आहार करते हैं ऐसा माननेपर मानते जाओ कि हमारा ज्ञान इन्द्रियजन्य है तो प्रभुका ज्ञान भी इन्द्रियजन्य होगा । हम यहाँ सरागी हैं तो प्रभुभी सरागी होंगे । यों अनेक अटपट बातें अपनी तरह भगवान्‌में मान लो । हम जो कि बोलने वाले हैं इसलिए रागसहित हैं, भगवान्‌ भी तो वक्ता हैं वे भी तो उपदेश करते हैं दिव्य ध्वनि द्वारा तो वे भी रागसहित हो गए । फिर तो भगवान्‌की भगवत्ता ही क्या रही सभी बातें अपनी जैसी भगवान्‌में मान लो ।

प्रभुमे यहाकी तुलना और स्वेच्छाभिमतमे अनेक अनिष्ट प्रसङ्ग — शकाकार कहता है कि हम लोगोमे देखी गयी बातें, कुछ तो वहा है और कुछ नहीं हैं कहते हैं कि यह तो स्वेच्छाकारिताकी बात है । जो तुम्हारे सिद्धांतसे अनिष्ट वैठा उसे और तरहसे कहने लगे और जो बात तुम्हारे सिद्धान्तके अनुकूल वैठी उसे और तरहसे कहने लगे । अरे या तो सब बातें वही मानो या सब कुछ विलक्षण मानो । इस तरह जब भगवान रागी भी हो गए और इन्द्रियजन्य ज्ञानी भी हो गए तो वह केवली ही न रहे । भगव न ही न रहे । तो फिर किसमे कबलाहारकी सिद्धि करते हो ? यहा हम आप लोगोपेसे किसी मनुष्यके प्रति कबलाहार सिद्ध करनेका प्रयाम करता है क्या । क्योंकि सभी मनुष्य भोजन कते हैं । हम लोगोकी तुलनासे उनके शरीरकी तुलना नहीं दी जा सकती । यहा है औदारिक शरीर जिसमे कि फोडा फुंसी होते, बदबू निकलती, पसीना आदिक अनेक प्रकारके विकार हैं, पर प्रभुका शरीर तो परमौदारिक है, वहा किसी भी प्रकारका कोई विकार नहीं है । उनका शरीर स्फटिकमणिकी तरह स्वच्छ तथा हृष्टपुष्ट है । यदि हम लोगोके शरीरकी स्थिति भोजनपूर्वक रहा करती है तो इसके मायने यह नहीं है कि सबके शरीरकी स्थितिको भोजनपूर्वक कहने लगोगे । अन्यथा तो जैसे घटरट चौकी आदिक पदार्थोमे आकार पाया जानेसे यह सिद्ध हो रहा है यहाँ क ये किसी एक बुद्धिमानके द्वारा उत्पन्न किए गए हैं । तो शरीर आदिकमे भी तो आकार हैं । किसीका कैसा ही आकार है किसीका कैसा तो ये सब शरीरको देखकर यहा भी यह मानना पड़ेगा कि ये भी किसी एक बुद्धिमानके द्वारा बनाये गए हैं । पर ऐसा त तुम भी नहीं मानते । श्वेत-आम्बरोके प्रति कह रहे हैं कि इसमे तो एक ही मत है कि यह जगत उपादान निमित्त पूर्वक बना है इसके बनाने वाला कोई एक बुद्धिमान नहीं है लेकिन जब यहाँ हम आप लोगोके शरीरकी स्थिति भोजनपूर्वक देखकर भगवानके शरीरकी स्थितिको भी भोजनपूर्वक बनाना चाहते हो तो यहाके घडा आदिकका आकार देखकर इनकी रचना किसी कुम्हार आदिकसे होनेके कारण फिर इन शरीरोका आकार देखकर इनकी रचना भी किसी एक बुद्धिमानके द्वारा रची गयी ऐसा मानना पड़ेगा । दूसरी बात — कभी कभी आधमे निकारके कारण या आख पर अगुली आदिक रख देनेके कारण दो चन्द्रमा दिखने लगते हैं तो ये जो दो चन्द्रमा दिख रहे हैं वे निरालम्ब हैं या सालम्ब ? तो कहते हैं कि वह तो निरालम्ब ज्ञान है । जो जाना जा रहा है वैसा वहा नहीं है । एक जगह निरालम्ब ज्ञान पाया गया तो फिर जितने ज्ञान हैं सबको निरालम्ब मान लो क्योंकि तुमने तो यह व्याप्ति बना रखी है कि हमारे शरीरकी स्थिति भोजनपूर्वक रहा करती है इसलिए प्रभुकी भी स्थिति भोजनपूर्वक है । एक जगह भोजनपूर्वक देहायति होनेसे मर्त्य देह स्थिति भोजनपूर्वक रहा करनी है । यो माना सो एपे ही जब एक जगह निरालम्ब ज्ञान बन गया तो सभी जगह निरालम्ब ज्ञान मानो । इस तरह यहाँसे तुलना करके प्रभुके देहको भोजनपूर्वक मानना ठीक

नहीं है। इसमें सबसे बड़ी आपत्ति तो यह आती है कि प्रभु फिर वीतराग सत्त्व न ठहरेंगे। जो वीतराग है और सर्वज्ञ है उसकी कभी भी राग द्वेष भरी प्रवृत्ति नहीं हो सकती। भोजन करने जैसी बात रागद्वेषके बिना किमोक्त होती हो तो बताओ। कोई बड़े ऊँचे सन्यासी योगी भी हो तो भी उनके दिमाग न किसी अश्वमें राग रहता है तभी उनकी भोजनम प्रवृत्ति होती है।

अल्पजदेहस्थितिके प्रकारका प्रभुदेहस्थितिमें अभाव शकाकार कह रहा है एक उपालम्भ मिटानेके लिये कि जैसे ये पदार्थ घट पट आदिक किसी एक बुद्धिमानके द्वारा रचे हुए हैं उस प्रकारक ये शरीरादिक नहीं पाये जाते इसलिए इनको किसी बुद्धिमानपूर्वक नहीं कहा जा सकता। कहो कि यही बात तो यहाँ है। जैसे औदारिक शरीरकी स्थिति हम लोगोका भोजनपूर्वक देखी जा रही है उस प्रकारकी स्थिति परमौदारिक शरीरकी नहीं हुआ करती है इसलिये प्रभुके देहकी स्थिति फलाना हारके बिना ही रहती है। और जैसे ज्ञान ज्ञान सब एक हैं दो चन्द्रमाओंका ज्ञान हो रहा तब भी ज्ञान है और यहा दूरी चौकी आदिकका ज्ञान ही रहा वह भी ज्ञान है तो ज्ञानपनेकी समानता होनेपर भी दो चन्द्रमाओंका ज्ञान तो निरालम्ब है, पर यह दूरी चौकी आदिकका ज्ञान तो सालम्ब है। इसी प्रकार शरीरकी स्थिति हमारे भी है और प्रभुके भी है। स्थितिकी समानता होनेपर भी हमारा शरीर भोजनपूर्वक स्थिर रहता है और प्रभुका देह निराहार रहकर भी स्थित रहता है। प्रभुके देहमें आरोग्यसे पवित्र शरीरवर्णणाये आती रहती हैं और उससे जीवन रहता है।

अल्पज्ञोसे प्रभुकी विलक्षणता एवं परमोपेक्षा—जो पुण्य आत्मसाधना करके एक अपनी अलौकिक दुनियाका अथवा आत्मस्वरूपको प्राप्त हो चुका है वहा अब कोई विकल्प तर्जुन नहीं उठ रहे हैं, ऐसा जो एक सकल परमात्मा है, उसका अतः स्वरूप निरूपित तो सही, वह ज्ञानसमुद्र है शान्त है, शोभरहित है, कल्पनाओं का वहा अवकाश नहीं है। ऐसे परिपूर्ण केवल ज्ञानसे समृद्ध वह अनन्त आनन्दका निरन्तर अनुभवन करने वाला है, उसमें हम अन्य बात क्या घटा सकते हैं? उनके सामने उनके कुटुम्बी जन चाहे वियोगसे कितना ही रायें, दुखी हो, विषाद करें, पर वे वहा किमोकी नहीं सुनते। यो कह लीजिये कि वे पत्थरकी जैसी मूर्ति बन जाते हैं, उनके किसीसे स्नेह नहीं जगता। वे भगवान पत्थरकी तरह अचेतन पदार्थ तो नहीं हैं पर वहा ऐसी निष्कम्पता है कि उनके किमोसे भी रच राग द्वेष नहीं हो सकता। उनकी तुलना अपने शरीरसे करके कबलाहारकी बात कहना युक्त नहीं। यदि कहो कि दूसरे प्रकारके औदारिक शरीर हो ही नहीं सकते। जैसा हमारा शरीर है वैसा हमारा शरीर है वैसा ही प्रभुका शरीर है, अन्य तरह हो ही नहीं सकता याने क्या ऐसे भी लोग कहीं होंगे कि जो भोजन न करते हो, तो भगवान भी ऐसे कैसे हो सकते हैं कि वे आहार न करते हो। ऐसी अगर सम्भावना और कल्पना रखेंगे तो फिर

कोई यों ही कह सकता है कि सर्वज्ञ भी कोई होता होगा क्या ? हम लोगोंमें तो कोई नहीं देगा जाना सर्वज्ञ ? सब अलग हैं, अधिक जाना तो क्या पर सबको तो नहीं जान सकते । कोई पुरुष ३ फिट ऊँचा बूढ़ सकता है, कोई १० फिट ऊँचा बूढ़ सकता है, तो इसके मायने यह नहीं कि कोई '०' ऊँचा ऊँचा भी बूढ़ सकता है ! अरे, कोई अधिक जानकार बन गया पर उसकी सीमा तो है, ऐसा तो न हो जायगा कि कोई सारे विश्वको भी जाने । तो यों सर्वज्ञपना सिद्ध नहीं कर सकते । हम लोगों के मनीषी ज्ञानसे, अनुभवनसे प्रभु के शरीर, ज्ञान, अनुभवन आदिमें विलक्षणता है ।

ज्ञानघनआत्माकी परमदायरूपता — जहाँ अपने आपके उस ज्ञानस्वरूपमें अपने उपयोगको दुषाकर एक रस कर दिया उसकी तुलना हम वहाँ के मिथ्यादृष्टिजनों के रससे कर सकते हैं क्या ? देखिए एक दृष्टांत लें । सागर समुद्र जल है उस ही जलमें कोई जलाशय एक नमककी डली बन गया सब नमककी डली बनकर चारों ओर भूम रही है, यहाँ वहाँ बिक रही है एक दूसरेके काम आ रही है धीरे सुयोगसे वही नमककी डली किसीके हाथसे छूटकर या किसी प्रकार समुद्रमें गिर जाय तो वह नमक की डली घुलकर उस समुद्रमें एकरस हो जाती है । अब उसकी क्रिया, हलन चलन या वह विषदृष्टता अब नहीं रही, वह तो रस हो गया । यों ही निरविवेकि कि इस ज्ञान समुद्रमें यह उपयोग डली जैसा बनकर बाह्यमें निकलकर यत्र तत्र डोल रहा है, मोहमें पना हुआ है । कौन ऐसा अनुभव करता कि जिस उपयोगसे मैं दुनियाके इन सबका उपयोगको जानता हूँ यह उपयोग क्या है ? मैं ही तो हूँ उपयोगमें तन्मय ही तो हूँ, मैं कहाँ चलाता हूँ मैं कहाँ घूमता जाता हूँ । ऐसा अनुभव करनेवाला तो यहाँ कोई नहीं दिख रहा । जो दिख रहे उनका ज्ञान कभी यहाँ गया कभी यहाँ गया । कभी यहाँ गई गया तो कभी नष्टके यहाँ गये गया, तो कभी घन दोनतमें गया । यों यह उपयोग बाह्यमें यत्र तत्र डोलता रहता है । अरे अपने उस उपयोगको ज्ञान समुद्रमें डबी दो । मैं ज्ञानरूप ही तो हूँ उस ज्ञानमयको ज नही ही दिखिये ज्ञानमयमें कुछो दो धीरे अनुभव करने लगे कि तब मैं तो ज्ञानमय ही हूँ, इससे बाहर कहीं कुछ नहीं, इतना ही ज्ञान मैं हूँ । इसमें एकरस करके एक भावना करके कोई, अब उसे यहाँ भी राज्य बिखर नहीं, अब प्राकृतता नहीं, तो जवा इस महान पुरुषार्थके चलने लगे कि निराश्रय हो गए हैं ऐसे प्रभुमें अपनी तुलना करके उनके स्वरूपको दिगा-या यहाँ तक मुक्त है ?

सामान्य देखने प्रभुदेहकी विलक्षणताका संक्षिप्त विवरण — अब जाना कि इस देहके मुख्य लक्षण नहीं है । समझा यों हमने विस्तार है । हम काय योग तो साधारण पर सर्वज्ञ हैं प्रभु ही नहीं भी मान लो कि हमारे शरीरकी स्थिति तो अत्यन्त दुर्बल है किन्तु उसके देखने स्थिति बिना अक्षरों के बिना शरीरदर्शनार्थको धार्य आये नहीं है । प्रभुका यह देह सदा ही न रहेगा, बिटनी साधु मनी ईश्वर है



उतने तक रहेगा । याने यद्वा कोई माधु पुरुष, अथ पचमकालमे तो नही होते प्रभु लेकिन कलना करनी अतुर्यकालमे सही, विदेश क्षेत्रमे तो अथ भी प्रभु होने रहते हैं तो कोई माधु पुरुष जो प्रभु बना वह हम आरा जेम मनुष्य हो तो ये, मनुष्य जैसा है तो मोहार उनका था, मनुष्यो जैमे ही मन्-पूत्र करते, पमीना भी आता, भाव आशिक भी होते थे, ऐसे माधु पुरुष आ आने अन् १ ज्ञानस्वरूप आत्माकी भाव करतें हैं, आने उपयोगको उग आत्मस्वरूपमे मग कर लेते हैं ता वह कभी विषय होने लगता है । तो चार घातिराकर्म जहाँ नष्ट हुए कि वे पुरुष सर्वत्र केव भगवान बन जाते हैं । तो हो तो गये वे भगवान अर्हत् पर अभी वः शरीर मौजू है । मौजूद तो है वह शरीर किन्तु परित्र परम उत्कृष्ट शरीर हो जाता है । जहाँ बिमल-सूत्र, रहिर, पमीना अदिक धातुवें नही होती, जहाँ अनेक कीटाणु रहा करते थे वे भी अथ उस शरीर-में नहीं रहे । जै १ तः श्वरणके माहात्म्यसे ये बात मानी जाती है कि प्रभुके देहमे अथ मल नहीं है, प्रभुका मुख श्व चारो ओरसे दिखता है ऐसे है यह मानलो कि उनके भुक्तिका अभाव है ।

प्रभुके अन्य प्रतिपादकी भाँति भुक्त्याभावमे भी देहस्थितिका अतिशय जब समझरणमे प्रभु विग्नमान होने हैं तो प्रभुकी सभा गोत्र लगती । चारो तरफ । जैसे आजकल वक्ताके आगे ही सभा बैठायी जाती है, पीछे लोग नहीं बैठते क्योंकि वक्ता के मुखकी ओर ही ओता जन बैठता पसन्द करते ताकि बचनों घटवढमे भी अर्थका स्पष्ट अवगम हो । इस तरह प्रभुकी सभामे मानने ही अति बैठें सो दान नहीं आती सभा चारों ओरसे लगती है । वारङ्ग नमाये होती हैं । जो प्रभुके तपश्चरणका ऐसा माहात्म्य है उप प्रभुताका ऐ । अतिशय है कि चारो ओर उनका मुख दिखता है । जो पीठ पीछे बैठते हैं उन्हें भी मुख दिखना है और जो अगल बगल बैठते हैं उन्हें भी मुख दीखता है । किसीको भी बधा नहीं जाती । सभाके सर्व श्रोता जन उपदेश सुनते हैं और भाव भरते रहते हैं और ऐसा चारो ओर मुख दिखन सम्भव भी है । जैसे स्फटिक मणिको प्रतिमामें उनका मुख पीछेले भी दिखता है अगल-बगलसे भी । ऐसे ही वू कि प्रभुका देह भी स्फटिक मणिके समान स्वच्छ है गया है, दूसरे उसमें देवकृत् अतिशय हैं जिनके कारण उनका मुख चारो ओर दिखत रहता है । जैसे वः तपश्चरणके प्रतापसे अनेक बातें मानी जाती हैं इसी प्रकार यह भी मानलो कि बिना भोजनके उनके शरीरकी स्थिति रहती है इसमें क्या अचर्य है ।

देहस्थितिके विभिन्न आधार यहाँपर भी दिखता है कि कोई मनुष्य ५-५ बार खाकर अपने शरीरको स्थिर रख सकता है ता कोई मनुष्य १-२ बार खाकर ही अपने शरीरको ज्योका स्थो स्थिर रखता है । और जो पुरुष अपने चित्तने या वलपना कर लेते हैं कि बिना चार-पाँच बारके खाये शरीर टिका नहीं रह सकता त उनका शरीर एक बार खानेपर वैसा न टिक सकेगा क्योंकि उन्होंने अपने चित्त

दुर्बलता पहिलेसे ही बसा ली । और, जिसने अपने मनमे यह बात बसा ली कि अरे ४-५ बार खानेसे क्या प्रयोजन ! एक बार ही खानेमे शरीर ज्योका त्यो बना रहता है, तो ऐसा सोचने वाला व्यक्ति धू कि पहिलेसे ही अपने दिलको मजबूत बना लेता है इसलिए एक बार खानेपर ही वह ज्योका त्यो हृष्ट-पुष्ट बना रहता है । अभी दस-लक्षणी वगैरह पचके दिनोमे बहुतसे लोग एकाशन किया करते हैं तो धू कि वे पहिले से ही एकाशन करनेकी बात मनमे ठान लेते हैं इसलिए उन ८-१० दिनोमे एकाशन करते रहनेपर भी उनका शरीर ज्योका त्यो बना रहता है, पर जो हे दशलाक्षणीका पच व्यतीत होता है त्यो ही वे अपने मनको ऐसा ढीला बना लेते हैं कि बिना ४-५ बार खाये रहा नही जाता है । गर्मीके दिनोमे बहुतसे लोग धू कि अपने मनको ढीला कर लेते हैं इसलिए वे बार बार बिना पानी पिये रह नही पाते । और, जिनका एक बारे त्रस-जल ग्रहण करनेका नियम है उन्हे उन गर्मीके दिनोमे भी कुछ श्रेयानी नही होती । हाँ कभी थोड़ी वेदना हो सकती है, पर थोड़ी ही देरन वह वेदना शांत हो जाती है । तो इस त्यागका आत्मबलके साथ भी सम्बन्ध है । देखो बाहुबलि स्वामी १ वर्ष तक खडे रहकर तपस्या करते रहे, अन्न जल कुछ भी नही ग्रहण किया, फिर भी उनके शरीरकी स्थिति विशिष्ट बनी रही । तब शरीरकी स्थितिमे आयु-कर्म प्रधान निमित्त है और भोजन आदिक तो सहायक मात्र हैं । शरीरका स्थित रहना भिन्न भिन्न योग्यताओपर आधारित है । भगवानको शरीर स्थित रहता है और पुष्ट बना रहता है उसका कारण है कि चारघातिया कर्मोमे जो अन्तराय कर्म है वह उनके नही रहो, उनके पवित्र शरीरमे पवित्र परमाणु आते-जाते रहते हैं जिसके कारण भगवानके शरीरकी स्थिति बनी रहती है ।

केवलज्ञान होनेपर देहकी दर्शनीयताका नियत अतिशय—कोई साधु यदि बृद्ध है दुबला-पतला है, हड्डियाँ निकली है, विरूप हो रहा है और उस साधुको निर्विकल्प समाधिके बलसे हो जाय केवल ज्ञान, भगवान बन जाय तो फिर वैसा शरीर न रहेगा जैसा कि साधु अवस्थामे था । केवलज्ञान होनेके बाद ही प्रभुका शरीर सुन्दर हृष्ट पुष्ट, युवावस्थासम्पन्न दर्शनीय हो जाता है । यदि ऐसा न हो तो उसे देखकर लोग कहे कि वह देखो बूढ़े भगवान बैठे हैं, वह देखो विरूप भगवान बैठे हैं ! यो फिर उस भगवानके प्रति भक्तिका प्रवाह नही रह सकता । तो प्रभु होनेके बाद वह शरीर अत्यन्त पवित्र हो जाता है । तो अपनी अल्पज्ञ अवस्थासे प्रभुके कैवल्य की अवस्था से तुलना करके यदि प्रभुका भोजन मानते तो और भी बातें मानो । प्रभु के अब पलक भी नही गिरते, यत्र तत्र देखते भी नही, प्रभु वीतराग हैं, सर्वज्ञ हैं, उत्कृष्ट शरीरमे हैं, उनके ये भोजन आदिकके नटखट और पसीना आदिक, नख केशका घटना आदिक ये सब चीजें अब प्रभुके उस शरीरमे नही रहते हैं । उनके आयुक्रमका अभी सङ्काव है इसलिए देहमे विराजे हैं । अब मनुष्य-आयु पूर्ण हो जायगी तो देहको छोडकर सिद्ध बनेंगे । यो देव दो प्रकारके हैं अरहत और सिद्ध अर्थात् सदेह परमात्मा

और अदेह परमात्मा । जब तक किसी माधुके केवलज्ञान होनेके बाद शरीर बना रहता है तब तक है शरीर सहित परमात्मा और आयुक्रम पूरा होनेके बाद जब समस्त कर्म दूर हो जाते हैं, देहरहित हो जाना है ऐसे परमात्माको कहते हैं मित्र भगवान । इस तरह दो तो देव हैं । एगोकार मन्त्रमें जो ५ पद बताये हैं उनमेंसे देव और गुरु ये दो बताये हैं । अरहत और मित्र तो हैं देव और आचार्य साराचार्य तथा माधु भी गुरु हैं ।

प्रभुदेहस्थितिकी अल्पज्ञजनदेहस्थितिमें तुलनाका व्यामोह—शब्दाकार कहता है कि शरीरकी स्थिति भोजनके अभावमें कुछ माह तक रह जायगी या एक वर्ष तक रह जायगी पर अन्तकाल तो नह रह सकती अर्थात् मरण पर्यन्त बहुत समय शेष हो तो स्थिति तो नही रह सकती । और जिन साधु सत्तोंमें एक वर्ष तक भी उपवास किये हों यदि वे और जीवित रहते हैं तो आश्विन उन्हें भी तो बादमें भोजन करनेकी प्रवृत्ति करने पड़ती है । अब इस शब्दाके समाधानमें पूछते हैं कि यह बात कैसे समझी जाय ? मरणपर्यन्त कबलाहार बिना देहकी स्थिति वही पानी जाती, इस कारण यह बात मानी जाय ता इस ही हेतुसे सर्वज्ञ बीतरागकी भी अस्तिति होगी । तो चाहा यह था कि सर्वज्ञकी सिद्धि हो और कबलाहारकी सिद्धि हो, पर सर्वज्ञका सिद्ध करना मुश्किल हो गया । यदि कही कि सर्वज्ञ तो है क्योंकि सबज्ञताके ढाकने वाले रागादिक दोष हैं, ज्ञानावरण आदिक कर्म हैं तो उनमें हानिका प्रतिष्ठा पाया जा रहा है कि किसीमें तो दोषावरणकी हानि कम है किसीमें और भी कम है और किसीमें बहुत ही कम है । तो इससे सिद्ध है कि किसी आत्मामें दोष और आवरण बिल्कुल भी नहीं है । इससे सिद्ध है कि वे भगवान होगये जीवन्मुक्त होगये, उनको किसी भी प्रकारकी इच्छा या वेदना नहीं होती है । वे तो अनन्त आनन्दमय हैं अतः प्रभुके देहकी तुलना हम आप अपने शरीरसे नहीं कर सकते ।

वेदनीयोदयसे प्रभुके कबलाहारकी सिद्धिकी अशक्यता अब यही शब्दाकार कहता है कि वेदनीय कर्मके सङ्कावसे तो भगवानके भोजनकी सिद्धि होती है । कर्म होते हैं ८ प्रकारके जिनमें अघातिया कर्मोंमें एक है वेदनीय कर्म । वेदनीय कर्मके उदयसे क्षुधा तृष्णा आदिककी अनेक बाधाएँ होती हैं । प्रभुमें तो चार घातियाकर्मोंका नाश हो गया है ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अतराग आदिकका, किन्तु अभी ४ अघातिया कर्म तो हैं, वेदनीय कर्म भी हैं । वेदनीय कर्मके उदयसे साता भी होता है और असता भी होता है । जब वेदनीयके ये साता और असता दोनों उदय सम्भव हैं सकल परमात्माके तो वही क्षुधावेदना भी है, उसका प्रतिकार है कबलाहार । तो कबलाहारकी प्रकृति उस परमात्माके होती है । अनुमान बना लीजिये कि भगवानमें वेदनीय कर्म अपना कब बने वाले होते हैं । कर्म होनेसे अयुक्रमका उदय है तो शरीरमें स्थित बने रहते हैं । आयुक्रम अपना फल दे रहा है ना, इसी प्रकार वेदनीय कर्म भी मौजूद है तो वह भी अपना फल देगा । संपाधानमें

कहते हैं कि यह कहना युक्त नहीं इस अनुमानमे यदि तुम फल मात्र सिद्ध कर रहे हो तो ठीक है, होजाय सिद्ध, पर भोजनरूप फल निश्चिन्त करते हो तो यह सम्भव नहीं । अब जो अपातिपा फल दीये रह गये हैं वे इच्छासे सम्बन्ध रखकर जितना फल देने वाले हैं वे फल न देंगे और इच्छाके बिना जो फल हुमा करते हैं वे फल हो जायेंगे । तो वेदनीय कर्म इच्छाके बिना फल देनेमें समर्थ नहीं है । जैसे नामकर्मका उदय है, जिससे शरीरकी वर्णणायें बन रही हैं तो ये इच्छाके बिना सम्भव हैं । आयुर्कर्म इच्छाके बिना सम्भव है, पर भोजन पान करना आदिक तो इच्छाके बिना सम्भव नहीं है । इस कारण मोहनीयका अभाव होनेसे प्रभुको भूख प्यासकी वेदना व भुक्ति नहीं होती ।

प्रभुके क्षुधानिमित्तक वेदनीयके उदयकी अमिद्धि—यदि यह कहो कि क्षुधा वेदनाका कारणभूत वेदनीयका मज्जाव है इसलिए कबलाहार सिद्ध है तो यह गूढ़ा जा रहा है कि क्षुधा आदिक वेदनाका कारणभूत वेदनीयका मज्जाव कैसे जाना है ? यदि यह कहो कि भूख प्यास देये जाते हैं इससे सिद्ध है कि मूल प्यासकी वेदना का मज्जाव है तो इसमें प्रयोगाश्रित दोष हो गया । अगर भूख सिद्ध हो तो क्षुधाका निमित्तभूत वेदनीयका उदय सिद्ध हो और जब भगवानमें क्षुधानिमित्तक वेदनीय कर्मका मज्जाव सिद्ध हो तो क्षुधाफलकी मिद्धि हो और क्षुधाफलकी मिद्धि हो तो क्षुधानामक वेदनीय कर्मकी मिद्धि हो । प्रभुमें शरीरबाधा निमित्तिक वेदनीयका उदय नहीं है उनमें प्रथम धनन्त धानन्द प्रकट हुआ है उनमें अब किसीभी प्रकारकी बाधा सम्भव नहीं है । यदि कहो कि अनादा वेदनीयका उदय है इसलिए कबलाहार सिद्ध हो जायगा, असिद्ध नहीं । यह बात भी युक्त नहीं है कि जो वेदनीय कर्म रह गया है उसमें अब उत्तनी सामर्थ्य नहीं है ।

मोहनीयके उदय बिना वेदनीयमे पल्लवानसामर्थ्यका अभाव - अष्टकर्मों के पहले यह जीव पराधीन होता है ज्ञानावरणके उदयसे जीवका ज्ञान प्रकट नहीं हो पाता है जब ज्ञानावरणका क्षय हो जाता है तब केवलज्ञान प्रकट होता है जिससे समस्त लोकलोकका ज्ञान हो जाता है । यह प्रभुकी बात कही जा रही है । प्रभुमें ज्ञानावरण कर्म नहीं है । दर्शनावरण कर्मके उदयमे आत्माका दर्शन गुण प्रकट नहीं होता । जब प्रभुमें दर्शनावरणका क्षय हो गया है तो समस्त लोकलोकके वदार्थों का ज्ञान हो रहा है ऐसा दाव करते हुए आत्माका दर्शन हो रहा जिससे दोनों बातें—होनीजिए कि समस्त लोकलोकका दर्शन हो रहा है और स्वका भी दर्शन हो रहा है । प्रभुमें मोहनीयकर्मका अभाव हो गया इसलिए उनमें समता सिद्धात्मा योग बाह्य आदि नहीं रहे वे मोहना हो गये । पञ्चरात्रमें तो प्रत्यक्ष मोहना है अतएव सत्त्विकान्तरात्मक परमात्मा का दर्शन उनके आत्मामें जो पञ्चरात्र प्रकट हुआ है व अब तथा प्रकट रहेगे, उनमें एक ही स्वरूप ही न हो सकेगी । जो जो प्रभु का प्रकट रूप है, किन्तु

उनमें अभी ४ अघातिया कर्म मौजूद हैं वेदनीय, अ, नाश और गोत्र । तो गोत्रकर्मके उदयसे ये सहारो जीव प्रायः ऊननीच कुलमें रहते हैं, पर ये भगवान् ता उच्चकुलमें ही रहते हैं गात्रकर्मका फल अग्रहत भगवान् के चरन रहा है । नामकर्मका फल भी चल रहा है क्योंकि शरीरकी स्थिति है । अगोपांग आकार आदिक मव चरन रहे हैं आयुक्रम आदिक का भी फल चल रहा है जिससे कि वे मनुष्यभक्ष्ये बराबर बने हुए हैं और वेदनीय का फल नहीं चल रहा है । उदयमें ता आ रहे हैं पर वे निष्कन हाकर खिर जाते हैं । यह अतिशय प्रभुमें प्रकट हुआ है । इससे अघातिया कर्मोंका विपाक चल रहा है पर वेदनीय फल देनेमें सकर्थ हय कारण नहीं है कि वेदनीयमें फल देनेकी शक्ति मोहनीयके बलपर ही हो पाती है । अगर मोह हो इष्ट अनिष्टकी बुद्धि हो, ता वह वेदनीय अपना फल दे, तो मोहनीयके न होनेसे वेदनीय अपना फल देनेमें असमर्थ रहता है । तो वेदनीय समर्थ नहीं रहता है इसलिए असाता वेदनीय अपना कार्य नहीं कर सकना

दृष्टान्तपूर्वक विकलसामर्थ्य वेदनीयमें ताघा न दे सकनेकी सिद्धि — जिसमें सामर्थ्य पूर्ण हो ऐसी ही असाता वेदनीय अपना कार्य कर सकना है । और यहा प्रभुमें जो वेदनीयकर्म मौजूद है उसकी सामर्थ्य नहीं रही क्योंकि मोहनीय कर्मका नाश हो गया । जैसे दृष्टान्त से लीजिए कोई सेना यदि कहीं लड़ रही है और उस लड़ाईमें सेनानायक मारा गया तो फिर सैनिकोंमें लड़ने की सामर्थ्य नहीं रहती है इसी प्रकार मोहनीयकर्मके नष्ट होनेपर भगवान् में अघातिया कर्मोंका सामर्थ्य नहीं रहा । जो अभी ३ अघातियाकर्म फल दे रहे हैं वे भी न कुछ जैसे हो गए तो मोहनीय कर्मके नष्ट होने से कोई भी कर्म अपना फल देनेमें समर्थ न रहा । जिन कर्मोंका फल रह गया वे पुद्गल विपाकी हैं, उनका जीवमें कुछ भी भार नहीं होता, जैसे मन्त्रसे किसी विपेली चौचको निर्विष कर दिया नाय तो मन्त्रवादी उस मन्त्रके बलसे उस चौचको खा भी रहा है, पर वह मूर्खित नहीं होता विपका उसपर कुछ असर नहीं रहता क्योंकि उस मन्त्रवादीने उस विपकी सामर्थ्यको मन्त्रद्वारा खतम कर दिया है ठीक इसी प्रकार असाता वेदनीयका उदय चल रहा है पर मोहनीयके न होने पर उस असातामें सामर्थ्य न रही अतएव वह असाता अपना फल देनेमें समर्थ नहीं होपाता क्योंकि कार्य तो योग्य सासग्रीसे ही होता है ।

मोह त्रिना वेदनीयका फल न होनेके परिज्ञानसे प्राप्नव्य शिक्षा — वेदनीयकी चाहिये मोहनीयकी सहायता तब उसका कार्य हो सकता है । इससे हम भी यही शिक्षा लें कि समस्त प्रकारके दुःख सुख मोह होने न होनेपर निर्भर हैं । जिसे जितना अधिक मोह है उसे उतना ही अधिक दुःख है । चाहे कोई बड़ा धनिक बन जाय त्रिद्वान बन जाय, नेता बन जाय, बड़ा यगस्वी भी हो जाय पर यदि उसमें मोह है तो उसके फलमें उसे सर्वत्र दुःख ही दुःख प्राप्त होता रहेगा । मोह ज्यो ज्यो क्षीण होता जायगा त्यो त्यो दुःखकी मात्रामें कभी आती जायगी । यहा इष्टवियोग प्रायः सभीको

होता है क्योंकि मोहकी गदगी सभीमे कुछ न कुछ लगी है, पर जरा सोचो तो सही कि जिन जिनका भी सयोग हुआ है उनका यदि वियोग नहीं होगा तो फिर वे सभी जीव इस घरती पर समायेंगे कैसे ? तो वियोग विछोह तो सभीका होना ही है । अब जिसके जितना अधिक मोह होगा उसे उतना ही अधिक दुःखी होना पड़ेगा । कही ऐसा नहीं है कि पुत्र मरे तो इतना दुःख होगा और स्त्री मरे तो इतना दुःख होगा । अरे जिससे भी अधिक मोह होगा उसीके वियोगमे अधिक दुःख प्राप्त होगा, और जिससे मोहकी मात्रामें कमी होगी उसमें दुःखकी भी मात्रामें कमी रहेगी । इन बाहरी चीजों के सयोग वियोगसे दुःखका कोई माप नहीं है । यदि हम शान्त और सुखी रहना चाहते हैं तो हमें अपने जीवनमे विशुद्ध ज्ञानके धर्मके अर्जन का प्रयास करना चाहिये ।

आत्महितकी वर्तमान स्ववशता ज्ञानार्जनका सुख शान्तिका मार्ग अपने वश का है पर जिन जिन कार्योमे इतने क्षोभ मचाये जा रहे हैं वे कार्य अपने वशके नहीं हैं । आज सभी लोग धनवैभवके पीछे दौड़ मचा रहे हैं पर इस धनवैभवका आना क्या अपने वशकी बात है और आज जिनके पास जो धन है वह उनके पिछले भवोमे किए गये श्रम कर्मोंका फल है आजके पुरुषार्थकी बात नहीं है । इसी प्रकार अनुकूल परिजनोंका मिलना भी आपके पुरुषार्थकी बात नहीं है यह तो आपकी पूर्वकृत करनोका परिणाम है । यह बात सम्मद है कि यदि आप सम्पदाके पीछे दौड़ लगाये तो सम्पदा आगे से दूर होती जाय और यदि सम्पदासे आप उपेक्षाका भाव रखें, उससे मूर्खोंका परिणाम न रखें तो कही सम्पदा आपके निकट आती जाय । तो किसीभी वजहके अनुरागमे आशक्तिमें मोहमे लाभ नहीं है बल्कि उनसे विरक्त रहनेमें लाभ है । जो सम्पददृष्टि चक्रवर्ती हुए हैं, जिनमे भरतका नाम मुख्यरूपसे लिया जाता है वे बहुत बड़ी सम्पत्तिके बीच रहकर भी पूर्ण विरक्त थे । ता रुचि होना चाहिये अपने स्वरूपके सम्पन्नके लिए अपने ज्ञानके अर्जनके लिए बाहरी चीजोंके पीछे दौड़ लगानेसे तो कुछ भी लाभ न प्राप्त होगा ।

नियमितता और सतुष्टिसे, जीवनमे शान्ति — अभी ही निकटकालमे अनेक लोग ऐसे हो चुके हैं जिसका यह नियम था कि हम प्रतिदिन इतनेका ही सामान वैभक्त, इतना ही लाभ लेकर, इतना ही खर्च करके अपना गुजारा चलाऊंगा । अपने जीवनका अधिकसे अधिक समय धर्मज्ञानमें बिताऊंगा । आज तो खैर जमाना ही बदल गया । महंगाईका जमाना है, जोशोंका इस तरहका काम करना जरा मुश्किल हो गया है, लेकिन कभी ऐसा जमाना था जब कि एक रुपयेका १ मन गेहूँ मिलता था, एक रुपयेका ४ सेर घी मिलता था । ऐसे सस्ते जमानेकी बात है कि आगरामे पंडित बनारसदास जी थे, उनका यह नियम था कि मैं प्रतिदिन १) का ही मुनाफा करके दुकान बन्द कर दूंगा । जैसे १६ पगडों वेष्टूंगा, प्रतिपगडी १ आना लाभ भूंगा । यो १) प्रतिदिन कमाऊंगा और फिर दुकान बन्द करके तीसरे पहर



विज्ञान किया समस्त परकी उपेक्षा की, अपने विशुद्ध ज्ञानप्रकाशको प्रकट किया, उत्कृष्ट पद प्राप्त किया। तो उन अरहत भगवानने समस्त पर पदार्थोंकी पूर्ण उपेक्षा किया तभी तो ऐसा समवसरण मिलता है कि बड़े मूल्यवान रत्न हीरा जवाहिरात आदिकसे सजे सजाये बड़ी बड़ी शोभाओंसे परिपूर्ण समयसरणके बीचमे वे भगवान विराजे हैं गर्धकुटापर कमलपर लेकिन वे उससे ४ अंगुल ऊंचे विराजे हैं। इस लक्ष्मी का मन नहीं भरा। इस लक्ष्मीने बहुत चाहा कि मैं भगवानका स्पर्श करके अपनेको सुभग बनाऊँ पर हुआ क्या कि जगो ज्यो यह लक्ष्मी भगवानके निकट आती गई त्यों भगवान अन्तर्गच्छ होते गये। तब लक्ष्मीने क्या किया कि जब नीचेसे भगवानका स्पर्श न पाया तो ऊपरमे गिरना शुरू किया। सोचा कि अब तो मैं छू ही लूंगी भगवानको। तो तीन छत्रोंके रूपमे वह लक्ष्मी ऊपरसे गिरकर भगवानको छूना चाती है फिर भी भगवानको छू न सकी।

आत्मजागृतके ज्ञानजागृतिमे अन्यकी अबाधकता—भैया ! सब बातें ज्ञानपर निर्भर हैं। बच्चेको गोदमे लेकर धिनाते हुए भी यह ज्ञान जगे कि यह भी कोई एक जीव है, कर्मशरीर और जीवका पिण्ड है, मुझसे भिन्न है, जैसे जगतके और सब जीव हैं वैसे ही यह भी है, मैं इससे निराला था निराला हूँ और निराला ही रहूँगा। ऐसा ज्ञान कोई जगाये तो कोई दूसरा इसमे बाधा डालता है क्या ? अरे बच्चेको गोदमे धिनाता हुआ भी उससे विरक्त रहा जा सकता है। बातसे लोग तो ऐसे हाते हैं कि परदेशमे पड़े है पर अपने स्त्री पुत्रोंका ध्यान धना रहता है—अरे न जाने उनका क्या हाल होगा ? न जाने वे क्या कर रहे होंगे ? आदि। तो सब जीव हैं सभीसे अत्यन्त भिन्न, पर उनमे राग आशक्ति मोह बराबर बनाये रहते हैं। तो मैं भविष्यमे किस तरहसे रहूँ शान्त या अशान्त यह सब अपने ज्ञान और अज्ञानपर निर्भर है। यदि हमारा ध्यान, हमारा उपयोग निर्विकार आत्मस्वरूपकी ओर लग रहा है, उसका दशन अनेक बार होता है, उसकी धुनि बनो है तो हमे समझना चाहिये कि हम बहुत लुभन्निष्ठ वाले हैं और यदि बाह्यमे राग ही चल रहा है तो समझो कि इसके फलमे हमें विडम्बनायें और विपत्तियाँ ही प्राप्त होंगी।

स्वप्ननन् मायाकी असारता—किसीको जब स्वप्न आता है, स्वप्नमे वह बड़े बड़े वैभवके बीच भी अपनेको रहता हुआ देखता है तो जब तक वह स्वप्न देखता है, जब तक उसे सारी बातें सत्य प्रतीत होती रहती हैं। मैं ऐसे वैभव वाला हूँ, मेरी इतनी इज्जत है आदिक सभी बातें उसे सत्य दिखती हैं। कोई स्वप्नमे ही यदि सम्मान कर रहा है तो स्वप्न देखने वाला खुश होता है और यदि कोई अपमान करता है तो वह दुखी होता है। ये सारी बातें स्वप्नमे बिल्कुल सही दिखती हैं। पर क्या वह कुछ सही है ? शायद वह सब झूठ है। तो वह तो केवल दो चार दम मिनटका स्वप्न है जिसमे सब बातें सही प्रतीत होती हैं, यहा यह १०-२०-५० वर्षके जीवनका जो मोह





इष्टवियोगज—किसी इष्टका वियोग ही जोय तो उसके भेल मिलाय बचनव्यवहार आदिके लिए जो चिन्तन चलता है उसे इष्टवियोगज आर्तध्यान कहते हैं यह दुःखमयी ध्यान है। दूसरा है अनिष्टसयोगज किसी भी अनिष्ट पदार्थका संयोग ही जाय तो उसे हटानेके लिए जो ध्यान बनता है उसे अनिष्ट सयोगज आर्तध्यान कहते हैं। यह भी दुःखमयी ध्यान है। तीसरा है वेदनाप्रभव शरीरमें कोई वेदना जगै, उसमें दुःख माने, उसके सम्बन्धमें कल्पनायें करे कि न जाने इस वेदनासे मेरा क्या हाल होगा। ऐसा चिन्तन करना सा वेदनाप्रभवध्यान है। यह भी दुःखमयी ध्यान है। चौथा है—निदान, निदान का अर्थ है आशयें रखना। इस भवमें मुझे यों मिले यों मिले और परभवमें मुझे यों मिले यों मिले आदि चिन्तन करना सो निदान नामक आर्तध्यान है। ये चार तो दुःखमयी ध्यान हैं। ये तो अप्रमत्त साधुओंके भी नहीं होते।

१. रौद्रध्यानका प्रमत्तविरत साधुवोमें भी अभाव—अब रौद्रध्यान की बात सुनो रौद्रध्यान भी ४ प्रकारके हैं—हिसानन्द, सुषानन्द, चौर्यानन्द और विषयसंरक्षणानन्द। हिसानन्द—हिसामें आनन्द माने हिसा करने वालेकी प्रशंसा करे, उसे देखकर खुश हो तो यह हिसानन्द रौद्रध्यान है। सुषानन्द—भूत बोलनेमें व किसी को बोला देने आदिमें आनन्द मानना सो सुषानन्द नामक रौद्रध्यान है। चौर्यानन्द—किसीकी चोरी को चुरानेमें व किसीकी चोरीकी जानकारी होने आदिपर खुश होनेमें जो भी ध्यान बनता है वह चौर्यानन्द नामक रौद्रध्यान है। विषयसंरक्षणानन्द—विषयोंके साधनोको पाकर उनमें भाज मानने सम्बन्ध जो ध्यान बनते हैं वे विषयसंरक्षणानन्द नामक रौद्रध्यान हैं, अब अपनी यह परीक्षा कर लेना चाहिये कि हम दुःख देने वाले ध्यानोमें कितना रहते हैं, और इस रौद्रध्यानमें कितना रहते हैं और धर्मध्यानमें कितना रहते हैं विषयसंरक्षणानन्द नामक रौद्रध्यानका बहुत बड़ा विस्तार है। परिग्रहमें लालसा रखना, धन जोड़नेकी इच्छा रखना, धन देखकर खुश होना, बैलेंस देखकर खुश होना, माल देखकर खुश होना, स्पर्शन इन्द्रियके साधनोको देखकर खुश होना, अनेक प्रकार के रसोले स्नानादि भोजन आदिक को पाकर खुश होना, आदिक ये सब विषयसंरक्षणानन्द नामक रौद्रध्यान हैं। रौद्रध्यान तो प्रमत्तविरत साधुके भी नहीं होते। अब हम आप सभी लोग इस बातपर विचार करे कि हमारा २४ घंटेमें कितना समय इन आर्त और रौद्रध्यानोमें व्यतीत होता है। विचार करनेपर यही पायेंगे कि थोड़े से धर्मध्यान के अतिरिक्त हमारा सारा समय आर्तध्यान और रौद्रध्यानमें व्यतीत होता है।

आज्ञाविचय, अपायविचय व विपाकविचय धर्मध्यान—अब धर्मध्यान की बात देखिये। धर्मध्यान भी चार तरहके हैं—आज्ञाविचय, अपायविचय, विपाक विचय और सस्थानविचय। आज्ञाविचय—भगवानकी आज्ञाको प्रधानता देते हुए, उसके प्रति श्रद्धा रखते हुए जो भी ध्यान बनते हैं वे आज्ञाविचयनामक धर्मध्यान हैं। अपायविचय—मेरे ये रागद्वेष मोहादिक कैसे दूर हों मेरेमें जो ये गदगिग्रा अरु अर्द्ध

हैं उनको किस प्रकारसे दूर करें, इस प्रकारका जो उपाय चिन्तन किया जाता है उसे उपायविचय या अयायविचयनामक धर्मव्यान कहते हैं। विपाकविचय — कर्मोंके फलके सम्बन्धमें विचारना — ये कर्म कैसे फल देते हैं इस जीवको कर्मोंके फल देवो — बड़े बड़े पुरुष जैसे श्री रामचन्द्रजी भगवान, जो कि माँगीनुझी पवतमें निर्वाण पधारे हैं, उनका कितने कितने प्रकारके सकट सहने पड़े। बड़ा आदमी कहते किसे हैं ? जो बड़े बड़े सकटोंके बीचसे गुजरे, फिर भी धीर रहे बस यही बड़े पुरुषता का लक्षण है। बड़े पुराणोंको भी आप देख लीये, उनमें भी करीब करीब यही बात मिलेगी। जो भी लोग महापुरुष माने गये वे प्रायः इसी बातपर माने गये।

कविपाकका एक उदाहरणमें चिन्तन — श्रीराम भगवानका जीवनचरित्र देखिये। छुटपनमें ही अपने माँ-बापसे विछुड़कर धर्मात्मा राजा जनकके राज्यमें साधर्मियोंपर उपद्रव करने वाले म्लेच्छ राजाओंसे युद्ध करनेमें रह उय समयके कष्ट देखिये। सीतास्यम्बरके समयके कष्ट देखिये। राज्याभिषेक होनेका था पर क्यास क्या घटना घट जाती है, रामचन्द्रजीको जङ्गल जाना पड़ा है उस समयके सकट देखिये। यद्यपि कैकेईने रामचन्द्रजीको जङ्गल नहीं भेजा था, उनमें तो जब यह बात देखी कि राजा दशरथ भी विरक्त हो रहे हैं, हमारा पुत्र भरत भी विरक्त हो रहा है, तो अपने पुत्रको विरक्त न होने देने अर्थात् अपने पास घर पर ही रखनेके विचारसे अपने पूर्वमें पाये गये बरदानको जो कि अभी राजा दशरथके वचन भण्डारमें रखा था माँग लिया। उस वचनमें कैकेईने अपने पुत्र भरतको राजगद्दी मांगा था। बस वचनके माँगनेका उद्देश्य उस सँवे डथा यही था कि पति दशरथ तो विरक्त होते हैं वे मानेंगे ही नहीं पर मेरा पुत्र भरत तो न विरक्त हो यदि मेरा पुत्र भरत घरपर हो रहेगा तो मैं पुत्र विहीन तो न कहलाऊँगी। केवल यह भाव था कैकेईका भरतको राजगद्दीक, वरदान माँगने का लेकिन रामचन्द्रजीने यह विचारकर जगल जाना चाहा था कि लोगों की दृष्टि हमारे ऊपर है हमारे रहते हुये हमारे भाई भरतका कुछ भी प्रताप न रहेगा तो यही सोचकर वह जगल चले गये थे। तो रामचन्द्रजीके उस समयके सकट देखिये, बादमें जब जगलमें रहे रामचन्द्र जी, तो सीताहरण आदिकके मन्त्र देखिये, रावणसे सीताको जीतनेमें युद्ध करना पड़ा उसका सकट देखिये। खैर किसी तरहसे सीताको लेकर अयोध्या पहुँचे भी कुछ वय व्यतीत होनेके बाद वहाँ फिर एक सकट सामने आ गया घोबिनकी मृत्यु ने कह दिया था कि यदि मे दूसरेके घर रही तो क्या हज, सीताजी भी तो ३ माह तक रावणके घर रही, तो फिर सीताजीको जगलमें छोड़ा, उस समय के सकट देखिये, सीताजीके उस समय गम था। लवकुश नामके दो पुत्र हुए फिर कुछ वर्षों बाद मेनमिलापके असमये लवकुशको रामचन्द्रजी व लक्ष्मणजीसे युद्ध करना पड़ा उस समयके सकट देखिये सीताजीक, अग्नि परीक्षाके समयके सकट देखिये, देवोंने जब राम लक्ष्मणको मनेहकी परीक्षाके लिए एक ढोंग रखा था महिलाय रोती हुई दिखाई, हाथ राम हाथ रामका शब्द बोलती रही व लक्ष्मणसे कहा दिया था कि रामचन्द्र तो

मर गए मो उनके वियोगने लक्ष्मण मरगये । श्रीराम मरे नहीं थे बल्कि देवोंने वैसा ही ढोंग रच डाला था । अखिर लक्ष्मणको मरा हुआ जानकर रामचन्द्रजी किस तरह से व्याकुल रहे उस समयके संकट देखिये । तो यद्यपि इतने प्रकारके संकट उनके ऊपर आये । तो ये सारे संकट उत्तर कब तक आते रहे जब तक उन्होंने सरन पशुशुका त्याग नहीं किया । जब वह निर्ग्रन्थ साधु हुए उस समय भी सीताका जीव जो कि १६ वे स्वर्गमें प्रतीन्द्र हुआ था वह स्वयं रामको डिगानेके लिए आया था । सीताके उस जीवने अपना सुन्दर स्त्रीका रूप बनाया, बड़े हव भाव दिखाये रावण मिरके केश पकड़कर सीताको घसीट रहा है, दृश्य दिखाये । पर रामचन्द्रजी तो उस समय पूर्ण विरक्त वे इस कारण उनका मन रच भी न डिगा सीताका जीव इसलिए उन्हें डिगान आया था कि यह अभी कुछ समय तक संसारमें ही बने रहे और बादमें हम दोनों एक साथ मोक्ष जायें ।

विपाकविचय धर्मध्यानसे आत्मशिक्षा - तो मूलमें यह बात चल रही थी कि ये कर्म जीवको किम किम प्रकारसे फल दिया करते हैं । तो कर्मोंके फलका इस प्रकारका चिन्तन करना । सो विपाक विचयनामक धर्मध्यान है बहुत से लोग छिन्नकर पाप करते हैं । ठीक है कुछ पुण्यका उदय है इसकारण वे पाप यहाँ छिन्न भी सकते हैं, जैसा का तैसा पुण्य दय बराबर कुछ ही काल बना रह सकता है पर वे पापकर्म अपना फल अवश्य देकर रहते हैं । इस प्रकारका चिन्तन करना सो विपाकविचय नामक धर्म ध्यान है । इस प्रकारका चिन्तन करके अपने आपको सावधान रखना चाहिये । यदि थोड़ा बहुत वैभव भी प्राप्त हो रहा है हिंसा करके अथवा अन्याय करके, तो उसे न करो । उस लाभके लोभको छोड़ दे और अपनेको एक ऐसे न्यायपूर्ण जीवनमें ढालें कि दोनों लोभमें प्रकाश और आनन्दमें रहे । यही तो इस विपाकविचय धर्मध्यान का लाभ है ।

सस्थानविचय धर्मध्यान और उसका महत्त्व - सस्थानविचयधर्मध्यान — मह ऐसा ध्यान है कि जिसमें तीन लोक और तीन कालकी रचना उपयोगमें बनी रहे, इसका साधारण स्वरूप यह है कि यह ध्यान मुख्य रूपसे मुनियोंके हो पाता है । जैसे चारों धर्मध्यान अविरत सम्यग्दृष्टि चतुर्थ गुणस्थानसे होता है, पर मुख्यरूपसे सस्थान विचय धर्मध्यान मुनि कर पाते हैं । अर्थात् ऐसा ध्यान बनाये रचना कि यह ससार बहुत विशाल है, ३४३ धनराज प्रमाण हैं । मध्यलोक इतना बड़ा है कि जहाँ अस-रूप त द्वीप समुद्र हैं । ऐसी जब लोकके विस्तारकी बात चिन्तमें रहती है तो वहाँ फिर राग करनेका अवकाश नहीं रहता । लोग जीविके लिए, रागके लिए जो इतना अधिक चलते हैं उसका कारण यही है कि उनके चित्तमें इतनी भर बात बसी है कि यह हमारा नगर है यह इतना हमारे पासका क्षेत्र है और यह इतनी सारी दुनिया है, ये इतने लोग हैं इनसे ही हमारा सम्पर्क है, इनसे ही हमारा सब कुछ व्यवहार है, तो

जिसे अपन व्यवहार चलता है उन्हीसे रागद्वेषकी बातें चलती हैं लेकिन जहाँ चित्त में यह बात नहीं हो कि अरे यह कितनी बड़ी दुनिया है, यह तो स्वयभूरमणः समुद्रके पानीके सामने एक बूद बराबर भी नहीं है । स्वयभूरमणः समुद्रकी बूदकी चट्टानें गिन्ती बन जाय, पर इतनी परिचित दुनिया इतने बड़े लोकके सामने कुछ भी तो गिन्ती नहीं रखता, वहाँ यह बात चित्तमें बस जाती है कि अरे यहाँ किसलिए पाप-करुणा, किसलिए विकल्प करना, किसलिए कोर्ति चाहना ।

सत्स्थानविचय धर्मध्यानमे आत्मशोधन—सत्स्थानविचय धर्मध्यानमे यहाँ उपयोग रहता है कि इस ससारमे न जाने कितनी कितनी प्रकारकी पर्यायें हैं, बाँतों प्रकारके देह हैं, नाशों प्रकारके उनके परिणामन हैं तो ऐसी बातोंका ज्ञान होनेसे फिर इन पर्यायोंसे सम्पर्क रखनेकी इच्छा नहीं रहती । सत्स्थानविचय धर्मध्यानका वास्तविक महत्त्व क्या है ? वहाँ यह जाना कि समय तो अनन्तानन्त है । इस काल की न कभी आदि हुई है, न कभी अन्त होगा । यह समय तो मदा रहेगा । इतने अनन्त समयके सामने ये १००-५० वर्ष कुछ गिन्ती भी रखते हैं क्या ? इतने छोटेसे जीवनमें यदि विषय कषायोंमें भी रमकर समयको खो दिया तो जन्म, मरण करते रहनेकी परम्परा बढ़ती चली जायेंगी । इसलिए यहाँ सावधान रहना और आश्वत नभ ज्ञानस्वभावकी प्रतीति रखना कि यह ही मैं हूँ, इतना ही मेरा वैश्व है, यही, मेरा भव है यही मेरा लोक है, इस प्रकारका उन्हे बल मिलता है इस सत्स्थानविचय धर्मध्यान से । फिर उसके और भी रूप हैं पिण्डस्थ, पदस्थ, रूपस्थ और रूपातीत आदिक तो धर्मध्यानमें यह सत्स्थानविचय धर्मध्यान उत्कृष्ट है ।

शुक्लध्यानका प्रभाव—अब शुक्लध्यानकी बात सुनिये—शुक्लध्यान ४ प्रकारके होते हैं जिनमे पहिला है—पृथक्त्व वितर्क विचार यह पृथक्त्व वितर्क विचार उच्च श्रेणी के मुनियोंके होता है । सप्तम गुण स्थान तक नहीं होता । इसके बाद दो श्रेणियाँ होती हैं । उपशमश्रेणि और क्षपकश्रेणि क्षपक श्रेणीमे कर्मोंका क्षय करके वह मुनि भगवान् बनता है और जो मुनि उपशम श्रेणीमें चढता है वह ११वें गुणस्थानसे नीचे गिर जाता है, बादमें जब कभी वह अपनेकी सम्भालता है तो फिर क्षपकश्रेणीसे चढ कर वह केवली भगवान् बनता है, शुक्लका अर्थ है स्वच्छ केवल एक ज्ञानका ही स्वच्छ प्रकाश चल रहा है उसमें जो कुछ भी ध्यान वर्म रहे हैं वे सब शुक्लध्यान है । तो इस प्रथम शुक्लध्यानमे अभी ज्ञानकी स्थिरतामें कमजोरी है । यदि किसी चीजका विचार करने बैठ जाय और विचार करते करते उसी विचारपर एक दम टिक जायें ऐसा वे कभी नहीं कर पायें, कभी पुद्गलोका विचार बनता है तो कभी जीवोंका । मगर बुद्धि पूर्वक रागद्वेष नहीं है तो ये ध्यान बिना रागद्वेषके चलते हैं । फिर आगे बढ़कर दूसरा शुक्लध्यान होता है एकत्व वितर्क विचार । जिस एक वस्तुका चिन्तन कर रहे हैं । उसी का चिन्तन करते रहे, जिस शीशे जिन शब्दोंसे चि तन कर रहे हैं उन्हीसे करेंगे

ऐसा ध्यान अन्तमुहुर्त तक हो होता रहता, उसके प्रतापसे केवल ज्ञान हो जाता है ।

मोहक्षयसे वेदनीयकी अफलता—यहाँ यह कह रहे हैं कि भगवानने शुक्ल ध्यानके बलसे मोहनीयका पहिले ही अभाव कर दिया है । तो मोह न रहनेपर वेदनीय कर्मका उदय करना कार्य नहीं कर सकता । यदि मोहनीयके अभावमें वेदनीयका उदय कार्य करदे तब इसका अर्थ यह हुआ कि अरहत भगवानके परधार्त नामकर्मका भी उदय चलता है । देखिये परधार्त किसे कहते हैं । जिसके उदयमें ऐसी शक्ति हो कि दूसरेका भी बात कर सके । यदि भगवानके परधार्तका उदय है, तो इसका अर्थ है कि भगवान किसीको मारेंगे भी ताड़ेंगे भी यदि कहो कि मोहनीयके अभावमें ये कुछ काम नहीं कर पाते हैं तो मोहनीयके अभावमें वेदनीय भी काम नहीं कर पाता । यह भी मानना चाहिये । मोहनीयके अभावमें यदि वेदनीयके उदयसे दुःख होने लगे तो परधार्त भी १३

१. गुणस्थान तक है तो उस भगवानके द्वारा भी वेदनीयके कार्यके सम्मन परका ताड़न रोडन भी होने लगे ? यदि यह कहो कि भगवान तो परम दयालु है इस कारण पर धार्तका उदय होनेपर भी वे दूसरे से ताड़ते नहीं हैं इसी कारण वे भगवान दूसरे के द्वारा भी नहीं ताड़ जाते । तो अनन्त सुख, अनन्त वीर्य होनेके कारण भगवानमें कोई गुणा ही नहीं है तो फिर वहाँ कबलाहारका ही क्या प्रसंग है । फिर यह क्यों नहीं मान लेते कि अमाता वेदनीयका उदय होनेपर भी वे भगवान भोजन नहीं करते ।

प्रभुका अन्तर्वर्तन—प्रभुका काम-क्या रह गया इस पर दृष्टि दे । कोई सिद्ध भक्ताका अभेद ध्यान करके अरहत हो गये तो अरहत अवस्थामें अब वे क्या करने सवाय जानन और आनन्दानुभवन करनेके । अलौकिक आत्मीय, आनन्द भोगन और जाननदेखन हार रहना, वस इतने ही काम उनमें पाये जाते हैं । यहाँ के लोग तो स्वर्गमें अनेक काम करते हुए पाये जाते हैं इधर उधर देख रहे बात भी कर रहे शम भी कर रहे धौज भी मान रहे परिश्रममें थककर विश्राम भी कर रहे हैं, इस प्रकार यहाँके ससारी जन अनेक काम करते हैं, पर उनके लोगोंके ज्ञान और सुख नैतिक हैं पर भगवानके ज्ञान और आनन्द असीम है और निरन्तर प्रतिसमय उनका यह ज्ञानानन्दका कार्य चलता रहता है लेकिन उनके का कार्य नहीं है । वही समस्त ज्ञान, आनन्द, निराकुलता उनके अनन्तकाल तक चलती रहती है । भगवान न तो यावान हैं और न निर्दय हैं न उनमें शुभभाव है न अशुभभाव है । दया और निर्दयता आदिके भाव मोहनीयक काय हैं । पर मोहनीयका जब अभाव हो गया तो भगवान ये शुभ अशुभ भाव नहीं रहते उन्हें करुणावान, परम करुणावान कहना अयुक्त है उनकी परकी करुणा यही है कि वे अपने आप अनन्त आनन्दमें रत रहा करते हैं और उनके द्वारा जाता दृष्टा रहा करते हैं इसे कहना करुणा । और उनकी करुणा यही कि जिनका ध्यान करके सम्यग्दृष्टि योगी भव्यजन अपने दुःखको टाल लेते हैं । यों समस्त दृष्टिसे करुणाको उपचार करलो पर भगवानमें न करुणाकी बात है और

य हसायी बात है ।

प्रभुस्वरूपके पञ्चमये आत्मनिर्दिष्ट—जो स्वयं भुक्ता है उसकी गुन करके हम अपने मनमें क्या बान लेनी चाहिए ? देखिए ! विषय कषाय भोगनेमें बड़ी थकान रहती है, मनुष्य आकुलित रहता है । उस विषय कषायकी मजानकी दो मिनट की भी तो दूर करें अर्थात् अन्तरङ्गन दम प्रकारका ज्ञान जगायें कि बाहरी कोई चीज हम ज्ञानमें न रहे किसी भी चीजका चिन्ता न रहे ऐसा मोचकर कि मैं अपने आन का तूफ तो कि अमलमें मैं हुआ ? ये जो नाना प्रकारकी परेशनियाँ हों रही हैं, विकल्प चल रहे हैं, किमी एक बातपर भी नहीं टिक रहे हैं यह क्या विडम्बना है । मैं वास्तवमें हुआ, किम तरहका मेरा स्वरूप है वम भुक्ते गहरी जानना है इसके ही जाननेका मस्याग्रह करने और जो अटपट विकल्प उठने हैं उनका अपह्योग करने अर्थात् उनकी अपने दिलमें स्थान न दें । ऐसा मत्यका आग्रह करने कि वस भुक्ते अब किसी भी प्रकारका विकल्प नहीं करना है, मैं तो विश्राममें रहूँगा और अपने आपका ही अनुभवूँगा कि वास्तवमें मैं क्या हूँ ऐसा मकल्प करके निस्तब्ध बैठें तो विदित होगा कि वास्तवमें मैं क्या हूँ और उसके विदित हो जानेपर फिर ये अनन्त दुख मिट जायेंगे । तो ज्ञानरूप यह मैं अपने ज्ञानमें आऊँ, उस समय जो अनुपति होनी है उसके बाद फिर ये दुनियाकी सब चीजें नापट पापाणकी तरह निश्चल दीवनी हैं और इनमें रहने वाला जो जीव तत्त्व है वह भी निश्चल दीवनी है । यह सब औपाधिक हो रहा है, यह सारी दुनिया मोहमें अनुरक्त है यहा कुछ भी सार नहीं है । जो सारभूत तत्त्व है जा सबसे मौजूद है उसपर दृष्टि न होनेसे ये सब मटकनायें हो रही हैं । उसे विषय कषायके भावमें सार प्रतीत नहीं होता । उस समयके लिए यह सारा न कर बैठें कि उनका जीवन तो फिर मौजरहित होगया और उ हैं तो आ-मीय अ-अन्द मिल रहा है ।

लोकवैभवकी अरम्यता - आज जो आप सबका विषयोके साधन प्राप्त हैं वे सब ता पुण्योदयमें आते हैं । इनका आना आजके भावोंके आधीन बात नहीं है । कदाचित् आपने किसी चीजकी चाह की और वह चीज आपको प्राप्त हो गई तो आप समझ लेते हैं कि यह चीज हमारे आँके ही परिणामसे प्राप्त हुई, पर ऐसी बात नहीं है, वह तो आपका उदय ठोक चल रहा है भूवभवसे आने धर्मकार्य किया था, उससे जो पुण्यका बंध हुआ था उसके उदयसे आपको वह चीज प्राप्त हुई है । तो इस धन वैभवकी उपेक्षा करना चाहिए । पाने दो आयगा आपके न चाहनेपर भी आयगा, रहेगा पर उस वैभवके रहनेपर अब इस सम्पददृष्टि ज्ञानी पुरुषको क्या मौज रहा ? देखिये ! विचित्रता कि जब तक अज्ञान था, आशा करते थे सब तक तो मनमाना वैभव नहीं मिल रहा था, जब तत्त्वज्ञान हुआ, सम्पददृष्टि हुए किसी वस्तुकी चाह न रही तब चक्री चक्करके उच्च पद प्राप्त हुए । सो जब चाह थी तब वस्तुकी प्राप्ति न हुई और जब चाह नहीं है तो वस्तुकी प्राप्ति हो रही है तो उस वस्तुकी प्राप्तिसे लाभ क्या ? यहापर किसी भी वस्तुकी चाह न रहे तो इस लोकमें भी आनन्द है और

पैरलोके भी । मरने जाये वसा हुआ न' परमात्म तत्त्व है जो अरहतमिद्ध प्रभुके  
निरुक्त समान स्वभाव रखता है उसकी धारण मानें यह ही मात्र मेरा शरण है'  
यही प्रभु है, यही मेरे निकट रहे, तो इसके प्रतापसे तो नदनिद्धियाँ हैं पर बाह्य  
पदार्थोंकी मायासे, इनकी समताओंसे आत्माको निद्धि नहीं है ।

विमोह प्रभुके वेदनीयको निष्फल न माननेपर मदराग साधुओंको  
वेदकी कार्यकारिणाका प्रसङ्ग । वरुण परमात्मा अरहत भगवानमें वेदनीय कर्मका  
उदय यज्जि ११। नी माहनीय कर्मका क्षय होनेसे बड़ा फल नहीं दे सकता । वेदनीय  
कर्म मोहनीयकी अपेक्षा रखता ही आना कार्य करनेमें समर्थ है । यदि कर्मोंको उदय  
निरपेक्ष होकर कार्य उत्तम करने लगे तो तीन वेदोंका और ऋषियोंका उदय क्रमशः  
हो, १०वे गुणधारा तक है । जब मोहनीय अपेक्षा लिए बिना, अस्वस्थानावरण  
कणायकी प्रेरणामें ही वेदनीय अपना कार्य करता है उसकी अपेक्षा लिए बिना फिर  
तो वेदनीय उा माधुजनोंमें काम करने लगे और गृहस्थोंकी तरह उनमें भी विषय  
प्रसङ्ग आ जायेगा अथवा भूबुद्धी आदिक चाना उनमें भी आ जायगा । देखिये ।  
माधुजन यदि पाप मन्त्राये, मुद्रा टूटा करें ऐसी प्रक्रिया करें तो वे प्रक्रियायें साधुके  
अयोग्य बतलाई गई हैं । साधुके ऐसी समता होता है कि जिसके दर्शन करने मात्रसे  
साग मार्गितवा नाश हो और वीतरागताका उपदेश ग्रहण कर । उदयमुन्दरका वहनीई  
अस्थायी निरुद्ध होनेक ५-७ दिन ही बाद उदयमुन्दर अपनी बहिनकी लिवाने चला  
तो अस्थायी भी रक्षाके माय हो गए अपनी स्वसुरान तक जानेके लिए । आजकल यदि  
मार्ग ऐसा रात कर तो सायद वह तो लोगोंकी निगाहमें गिर जायगा । आजकल भी  
यदि कोई ऐसा काम करे तो सायद वह तो लोगोंकी निगाहमें गिर जायगा । आज-  
कलकी रचना भी पता नहीं पर अभी २०-३० वर्ष पहिले यदि इस प्रकारका काम कोई  
करता तो उसे बड़ा मुता समझा जाता । तो चले ये तीनों पुण्य, अथवाहु, अथवाहु  
की पानी और अथवाहुका मन्त्रा उदयमुन्दर । तो रास्तेमें जब एक जङ्गल पडा तो  
उन्हे एक अग्निराजके प्यान हुए । अग्निराजकी मन्त्राशुको देखकर अथवाहुका मोह गल  
गया । अग्निराज तो अपनी ध्यानकी मुद्रासे बैठे हुए थे पर अग्निराजकी उस दान्त मुद्रा  
का एक उदय अथवाहुका विल एकात्म विरक्त हो गया । तो धार मन्त्रिके जि  
ह्वान्त्रा मन्त्राहु दिव्य है इस ही कारण जिसकी आवा मुद्रा देखकर अथवाहुकी विरक्त  
होकर फिर आगे । इस प्रकरणमें यह कह रहे हैं कि यदि मानके बिना प्रत्येक प्रक-  
रितवा रात करने कम तो माधुजनोंमें कि कणायोंका वेदना उदय तो है तो उनमें  
भी भूबुद्धी आये, धारने मन्त्राये आदिबने गेस अथवाहुका मन्त्र है, पर इन्हे नहीं  
कर्मों भी । दीपार्थक्य दे रहे हैं और फिर उदय मनमें क्षीन या गया तो पुण्यवशानकी  
वर्ति हो । तोही और अथवाहुनीय । जैसे अथवाहु ? और अथवाहुनीका आगेअथ  
वि । फिर, अथवाहुका मन्त्र भी नहीं बन सकता है । इसमें यह मोह मायाओं कि अथवाहु  
अथवाहुनी न तो अथवाहु वेदना होती है और न उदय अथवाहु करता करता है, न



भाजन करना पड़ता है।

वल्लिष्ट आत्माके अशुभ प्रकृतियोंकी कार्यकारिताका अनवकाश—  
अब यहां शंकाकार कह रहा है कि कर्मोंके उदय भी आयें और वे अपने कार्य न कर सकें तो फिर नाम आदिक भी अपना काय करने वाला नहीं रहा। अर्थात् प्रभुके देह तो है ना धर्मा। जब तक अरहत भगवानको सकल कर्मोंमें भुक्ति नहीं मिलती तब तक वे देहमें रहते हैं। चार अध्यातिया कर्म अभी शेष हैं तो वहां देह बना हुआ है, और नामकर्मके उदयसे देह रहता है ता कर्म जब वेदनीय निष्फल हो गया तो नाम कर्म आदिकका कर्म भी निष्फल हो जाय। तो समाधान देते हैं कि यह कहना असंगत है। जो कर्म शेष रह गए हैं अरहत भगवानमें, उनमें कई प्रकृतिया तो शुभ हैं और कई अशुभ। तो शुभ प्रकृतियोंका सामर्थ्य खतम नहीं होता। सो शुभ प्रकृतियां तो अपना कार्य कर रही हैं, अशुभ प्रकृतियां कार्य नहीं करती। जैसे एक दृष्टांत तो— एक बलवान राजा जो अपने न्याय नीतिके मार्गपर चल रहा है अर्थात् दुष्टोंका निग्रह करना और सज्जनोंका पालन करना यह जिसने करना न्याय बना लिया है ऐसे राजा ने अगर कोई देश प्राप्त कर लिया तो उस देशमें जो दुष्ट लोग होंगे वे जीवित रहकर भी अपना दुष्ट आचरण कर सकने वाले नहीं बन सकते, पर सज्जन लोग उनकी वृत्तिका तो प्रतिबन्ध नहीं। वे अपने कार्यके करने वाले होते हैं। इसी प्रकार अरहत भगवानने धातिया कर्मोंको जीता। अपने आत्मापर विजय प्राप्त की। अब जीवित याने उदित जो शुभ प्रकृतियां हैं वे अपना काय करती हैं किन्तु अशुभ प्रकृतियां अपना कार्य नहीं करती।

अशुभ प्रकृतियोंकी कार्यकारिताके अनवकाशका कारण अशुभ प्रकृतियोंके अनुभाग रसकी निजीर्णता—शंकाकार पूछता है कि ऐसा कौनसा कारण है कि अब अरहत भगवानमें शुभ प्रकृतियोंका सामर्थ्य तो किसीसे रुद्ध नहीं होता और अशुभ प्रकृतियोंकी सामर्थ्य विगड गई अर्थात् छोटी प्रकृतिया जो भी भगवानमें शेष रह गई वे तो फल नहीं देती और शुभ प्रकृतियां अपना कार्य करती हैं। उत्तर देते हैं कि अरहत भगवानने अशुभ प्रकृतियोंकी फलदान शक्तिका घात कर दिया है। अशुभ प्रकृतियोंकी फलदान शक्तिका फिर न होगी। कथणानुयोगके शास्त्रोंमें स्पष्ट वर्णन है कि जब कभी कर्म निपेक्षोका क्षय होता है और सकल विघटन आदिक कर्मोंमें चलते हैं उस समय अनुभागका क्षय होता है अशुभ प्रकृतियोंके फल देनेकी शक्तिका क्षय होता है। शुभ प्रकृतियोंके फल देनेकी शक्तिका क्षय नहीं होता। जैसे जो गुणोंका घात करें उ हे ही तो दण्ड मिलेगा। जो गुणोंका घात नहीं करते, जिनमें कोई दोष नहीं होता है उनका घात नहीं हुआ करता है।

प्रतिबद्धसामर्थ्य वेदनीयको निष्फल न माननेपर केवलसमुद्घातकी व्यर्थता—यदि जिसकी सामर्थ्य रोक दी गई ऐसा अज्ञाता वेदनीय भी अपना कार्य

रने लगे तो भगवानका दण्ड प्रतर आदिक जो विधान होता है वह व्यर्थ होगा, योकि जब आयु कर्मकी स्थिति थोड़ी रह जाती है, वेदनीय आदिक कर्मकी अधिक स्थिति होती है, तो उनको आयुक्रमके समान बनानेके लिए समुद्धात होता है पर जनकी स्थिति अधिक है और अनेक उपाय करनेपर भी वे अपनी सामर्थ्य नहीं खतम करते तो यह समुद्धात विधान क्यों होता है और फिर मोक्ष भी न हो सकेगा । समुद्धात विधानका यह अर्थ है कि जिस समय अरहत भगवानकी आयुका निकट समय आता है अन्तर्मुहुर्तकी आयु रह गई और शेष कर्मोंकी रह गई हजारों वर्षोंकी तो यह न होगा कि आयु पहले खतम हो जाय और वेदनीय आदि बादमें खतम हो । चार अघातिया कर्म एक साथ वियुक्त हुमा करते हैं । तब वहाँ जो बड़ी हुई स्थितिके तीन कर्म हैं उनका आयुके बराबर करनेके लिए समुद्धात होता है ।

समुद्धातका विधान—समुद्धात कहते हैं उसे कि आत्मा अपने प्रदेशोसे शरीर न छोडकर बाहर फैले । आत्मा शरीर प्रमाण फैला हुआ है इसके प्रदेश उनमें हो विस्तृत हैं । समुद्धातके समय क्या होता कि आत्माके प्रदेश शरीरके बाहर भी फैलते हैं, अन्य समुद्धातोंमें भी कुछ सीमा तक यही होता है । जैसे जब कभी मनुष्यमें कषाय तेज जगी तो आत्माके प्रदेश शरीरके बाहर भी निकल पडते हैं और तेज गुस्सा करने वालेमें लोग कह भी देते हैं कि आप आपसे बाहर क्यों हो रहे हैं ? अघ्यात्म-दृष्टिसे इसका यह भी अर्थ लिया जाता है कि आप स्वरूपसे बाहर क्यों हो रहे हो ? तो जैसे कषाय तेज जगी तो आत्माके प्रदेश शरीरके बाहर थोड़ी दूरको फैल जाते हैं । जब शरीरमें तीव्र वेदना हो उस कालमें भी जीवके प्रदेश शरीरसे बाहर फैल जाते हैं । जब मुनियोंके अच्छे या बुरे तेज भाव होते हैं तो तैजस वर्गणाओका उनके कषेसे पुतला निकलता है उस रूपमें प्रदेश फैल जाते हैं । यहाँ भगवान अरहतके शेष तीनों कर्मोंको आयुके बराबर करनेके लिए उनका समुद्धात होता है । तो पहले उनके प्रदेश नीचेसे ऊपर तक डंडेके माफिक फैल जाते हैं । फिर अगल बगलमें फैलते हैं तो कपाट के आकार फैल जाते हैं । फिर आगे-पीछे फैलते हैं तो वे अंतरके आकार हो जाते हैं और फिर जिसनी जगह वातबलयमें बची वहा भी फैल जाते हैं तो लोकपूरण हो जाता है उस समय लोकाकाशके एक एक प्रदेशपर आत्माका एक एक प्रदेश ठहरा है । इसे समवगणा कहते हैं, फिर सकुचित होता उसी क्रमसे प्रतर कपाट दण्ड और फिर शरीरमें ज्यो का त्यो रह जाता है । इतने समयमें वे अधिक स्थितिके बाधे हुए कर्म आयुके बराबर हो जाते हैं, उनकी स्थिति सूख जाती है । जैसे धोई हुई धोती फैला दिया तो वह जल्दी सूख जाती है इसी प्रकार प्रदेश फैले तो वे सब सूख करके आयुके बराबर रह जाते हैं । यह कार्य किया जा सकता है तभी तो किया गया । तो यह बात नहीं रही कि जो कर्म हो वह अपना उतने समय तक फल जरूर ही दे ।

प्रभुस्वरूप और भुक्त्यभावका अतिशय—यदि यह कहो कि तपश्चरण

का ऐसा साहाय्य है कि उसमें धेय अध्यातिया कर्मोंकी शक्ति निजीएँ हो जाती है, क्षीण हो जाती है तो वह अधिक स्थितिके रूपमें फल देनेमें समर्थ नहीं है इसीलिए आशु कर्मके बराबर वे तीन कर्म टा जाने हैं । इसी प्रकार वैदनीयको मानलो कि प्रभु के तपश्चरणाका इतना अतिशय है कि मोड़ धीमा हो जानेके कारण अर वैदनीय कम असाता नहीं उत्पन्न कर सकता है । प्रभुस्वरूप क्या है इसका भान करनेके लिए अपने आपमें प्रयत्न होना चाहिये, क्योंकि बाहरमें हम कुछ जाननेकी कोशिश करेंगे तो वह जानना इन्द्रिय द्वारा बनेगा, और इन्द्रिय द्वारा भगवानका स्वरूप नहीं जाना जा सकता । साक्षात् समवधारणम् विराजमान अरहन् भगवान भी आत्मोंमें दिखेंगे तो वहाँ क्या दिखेंगे ? भगवानका शरीरपर जा देह है वह प्रभु नहीं, जो अदरका ज्ञान पुच्छ है वह प्रभुस्वरूप है । हम लोग भी अरन्धन लेकर प्रभुका ध्यान करते हैं और नामका अवलम्बन लेते हैं । आदिनाथ अजिननाथ आदि तीर्थङ्करोंका हम ध्यान करते हैं, पर प्रभुस्वरूप प्रभु जिसे कहते हैं वह उस शरीरका नाम प्रभु नहीं । प्रभु तो विशुद्ध ज्ञानपुच्छ है, तब फिर जिन्हें आदिनाथ अजिननाथ आदि नाम लेकर उनके समयमें पुकारा गया, उसे यो ही समझिये जैसे कि हम आप लोगोंका नाम पुकारा जाता है । तो नामके द्वारा जिसका बोध किया वह तो एक पर्यायका बोध है, प्रभुका नाम नहीं । जो नाम है वह प्रभु नहीं । तो प्रभुस्वरूप चित्तारनेके लिए अपने आसकी स्थिति कुछ ऐसी बनानेका यत्न करें, स्थिर आसनसे, स्थिर चित्तमें स्थिर आत्मस्वरूप की देखनेका यत्न करें । जहाँ देहका भो, भान न रहे कि देह भी है, ऐसी स्थितिमें जो एक ज्ञानघन अनुभव होगा, केवल ज्ञानउत्पत्ति नाम हो अपने आपकी लिए अनुभूत होगा उस अनुभवके द्वारासे अहंके स्वरूपका अनुमान, लिया जा सकता है फिर वहाँ सोचो प्रभुके क्षुभा भी होती है क्या ?

ध्यानासनोंका प्रभाव—देखिये ध्यानके मुख्य आसन दो बताये गए हैं — एक पद्मासन और एक खड्गासन । और एक आनन्दस्थान भी कभी उपयोगी कहा जा सकता है । पद्मासन तो सब जानते ही हैं बायें पैरको दाहिनी जावर रखा और दाहिने पैरकी बायें जावर रखा, पैरोंके बीच बायें हाथकी गदेलीपर दाहिने हाथकी गदेली रखा । तो इसमें एक वैज्ञानिक मर्म देखो । हथकी हथेलीसे कुछ चीज छूनेमें जल्दी उसका ज्ञान होता है और हाथकी हथेलीकी जो पीठ है उससे छूनेमें स्पर्श में लगाव जैसा बोध नहीं चलता । तो अब देखिये कि दोनों पैरोंक तनीकी पृष्ठ छुमा हुआ है दोनों हाथोंके हथलिलोकी पीठ छुवे हुए हैं और जब बैठेंगे अपने शरीरका ऊपरी भाग बिल्कुल सीधा करके बैठ जाता है तो इस सीधे आसनसे बैठनेमें आसो-च्छवास की रच सकावट नहीं होती है तो वहाँ अमन्द रहता है । और इस नलीके भीतर ५-६ जगह चत्रावत तथा कर्पलाकार रचना है जो किसी रूप में डाक्टर या वैद्य बना सकेंगे । जब ध्यानमुद्रा होती है तो वहाँ स्थानोंके कमल नीचेमें ऊँटकी बायु का सम्बन्ध पाकर ये पट्टक प्रकुलित हो जाते हैं । इस शरीरकी बाह्य स्थितिमा है,

7

मदरात परमात्मिके वेदनीयसो निष्फल न माननेपर मुख्यभाषना  
प्रसंगेन अथ साधुस्य कष्ट रसो वि विटि गमा कसो वि वेदनीय कम यदि विष्ट  
हो गया हो फिर उस वया साये हो वि वेदनीय बन है । फिर साधना साहित्य कि  
३ वया नही वा साधनविषय नई छोड एवं वेदनीय व । ३ वमीया समाप्त मानो ।  
मम धामने कहत है कि यह बान्ना गीत नही । वसं फल रिज ही कर्म है । तेमो हट  
कस्ते दाने दाने काय समदमी दाना दान न कि नद साधु समने धारित  
दानीय दानिक वसं है दान साधना दान देने समने ही है एव हट ही साधन रसो है  
मो । र वयाद, मुक्तिद दाना दाने न हाना है साधु समने छोड दानीय दान दे

रहे यह भी विडम्बना समझमें आ सकती है क्या ? यदि कहो कि आमुसे अधिक जो जो वेदनीय रहेगी वह फल देनेमें समर्थ नहीं है तो फिर उनका कर्मत्व नहीं रहा, फिर उनको घटानेके लिए लोकपूरण आदिक समुद्घात करना व्यर्थ हो गया । इससे वेदनीय तो है, किन्तु मोहनीयके मिटनेपर असाता आदिकका फल देनेमें वे असमर्थ हैं यही सीधा मान लो । यदि कहो कि अपने तपश्चरण अनुष्ठान, आदिकके कारण उनमें सामर्थ्य रुक गई इसलिये समान हो जाते हैं त वही यहाके वेदनीयमें भी लगा लो । घातिया कम नष्ट हो गए, मोह दूर हो गया तो अब वह वेदनीय अपना फल नहीं दे सकता है । मोहापेक्ष वेदनीय कर्मोदय ही फल देनेमें समर्थ हो सकता है । कारण तो है नहीं और कार्यकी उत्पत्ति मानोगे तो प्रभुके इन्द्रियज्ञान और रागादि-भावके सञ्जाव आ जायगा ।

क्लेशानुभूतिकी इच्छानुसारिता—हम आप लोग भी जब मोह सताता है, ख्याल बनाते हैं तब अधिक भूलकी पीड़ा होती है और जब भूलका ध्यान ही नहीं रहता तो फिर वहां भूलकी पीड़ा नहीं होती है । कदाचित् थोड़ी सी होती भी है तो वह शांत हो जाती है । परन्तु जो तीन चार बार खाने वाले लोग हैं उनका भू कि ध्यान उस ओर बना रहता है इस कारण उन्हें भूलकी वेदना अधिक सताती रहती है । यदि कभी तीन चार बार खानेको न मिल पाय तो वे विह्वल हो जाते हैं । तो एक उपयोग देनेकी बात है, अभी आपके शरीरमें कोई फोड़ा फुसी हो जाय, और आप उसका बार बार ध्यान दें, ख्याल बनायें तो आपको उसकी अधिक पीड़ा महसूस होगी । और यदि आप उसकी भांसे अपना उपयोग हटा लें उसका ध्यान ही न रखें तो वह वेदना फिर उतना अधिक नहीं सताती है । तो भू कि हम आप लोगोंके यहाँकी बीजोंमें मोह लग रहा है इस कारण वेदनायें सता रही हैं ।

अनन्तज्ञानानन्दपुञ्ज प्रभुस्वरूपके ध्यानमें समस्याओंका समाधान—प्रभु अरहत देव तो अब चार घातियाकर्मोंसे रहित हो गए, उनके अब किसी प्रकार की वेदनाएँ ही नहीं रही । इस कारण वे अनन्तशक्ति अनन्त आनन्द आदिकसे तृप्त रहा करते हैं । प्रभुके स्वरूपपर जब दृष्टि देते हैं तो ये सारी बातें समझमें आती हैं । हम आप भी ज्ञानानुभव करके उस आनन्दका अनुभवन कर सकते हैं । उससे आत्यन्तिक अधिक विशिष्ट निर्मल अनुभवन और स्थिरता प्रभुके हुषा करती है । हाँ प्रभुके अब इन्द्रियजन्य ज्ञान नहीं रहा, उन्हें अतीन्द्रिय ज्ञान हो रहा है । तो प्रभुका स्वरूप जानें और वे समस्त सकटोंसे रहित केवल ज्ञानपिण्ड हैं, इस तरहका ध्यान बनायें और अपना भी स्वरूप ऐसा ही है, इस तरहका ध्यान बनायें तो इससे मोक्ष मार्गमें बढ़नेमें बहुत सहायता मिलती है, प्रकृत समस्या भी सुलभ जाती है ।

सहकारी मोहके अभावमें वेदनीय कर्मकी निष्फलता—सकल परमात्मा  
 २- करने आदिगारुष्ये नरे नदी है किन्तु चार अघातिया कर्म हैं । अघातिया कर्मोंमें

वेदनीय कर्म भी है, उनका उदय भी है तो उसका उदय होनेके कारण सकल परमात्माके कबलाडार होना चाहिये क्योंकि वेदनीयके उदयमें भूख लगती है और भूखका परिहार है भोजन । ऐसी शकाये रखने वालोके प्रति नाना आपत्तियाँ दिखाई गई हैं । अब शकाकार कहता है कि ये आपत्ति देना कि कारणके बिना कार्य हो तो भगवान के इन्द्रियजन्य ज्ञान भी होना चाहिये, रागादिक भी होना चाहिए । यह बात यो सम्भव नहीं है कि ज्ञानावरणका क्षयोऽक्षय तो अब रहा नहीं । प्रभुके ज्ञानावरणका क्षय हो गया है और मोहनीयकर्म सहकारी जो था वह भी नहीं रहा, उसका भी अत्यन्त त्रय हो गया, इसलिए इन्द्रिया अपने कार्यमें व्यापार नहीं करती । भगवानके शरीरमें नाक, आँख, कान आदिक द्रव्येन्द्रियाँ तो ज्योंकी त्यों हैं और विशिष्ट रूपवान हैं लेकिन अपने कार्यमें वे व्यापार नहीं कर सकती, क्योंकि मोहनीय कम सहकारी रहा नहीं । ऐसा कहनेपर समाधान देते हैं कि इसी कारण तो वेदनीयका भी व्यापार न मानना चाहिये क्योंकि वेदनीयके सहकारी है मोहनीय । सो मोह न होनेसे वेदना भी नहीं, वेदनाका प्रतिकार भी नहीं । जो अपने आपमें अत्यन्त विरक्त है, परपदार्थों से भी अत्यन्त विरक्त है ऐम विरक्त व्यामोह जीव विषयके लिये किसी भी चीजको ग्रहण करन या कुछ हटानेके लिये प्रवृत्ति नहीं करता । प्रयोग है, अनुमान बना लिया जाय कि जो जिस विषयमें अत्यन्त निर्मोह होगा वह उस पदार्थको ग्रहण करनेमें, या उसको हटानेमें मेटनेमें प्रवृत्ति नहीं रखता । जैसे जिस माताका किसी पुत्रसे मोह बिल्कुल दूर हो गया तो उसको ग्रहण करने और छोड़नेके लिये प्रवृत्ति भी नहीं होती तो मोहसे अत्यन्त व्यावृत्त हैं भगवान । वे भोजनको कैसे ग्रहण करें और क्षुधा आदिक का प्रतीकार करनेकी प्रवृत्ति कैसे करें ? अगर करते हैं प्रवृत्ति प्रभु तो वे मोही सिद्ध हो जायेंगे । जो पुण्य भोजन ग्रहण करनेका प्रवर्तन करते हैं वे मोही हैं जैसे हम आप लोग ऐसे ही शकाकारने मान लिया कि प्रभु केवली भी भोजन करते हैं तो फिर उन प्रभुमें सर्वज्ञता कहाँ रही । वे भगवान भी इन गलियोमें फिरने वाले साधारण जनोकी तरहसे ही हो गए ।

प्रभुमें बुभुक्षाका प्रसङ्ग होनेपर रिरन्साका भी प्रसङ्ग - अब शङ्काकार से कहा जा रहा है कि यह जो भूख है, यह मोहनीयकी अपेक्षा न रखकर मात्र वेदनीयका काम नहीं है जिससे कि मोहरहित भगवानमें भी वेदनीय भूखको सम्भव बता सके । भूखका अर्थ क्या है ? कोई कहे कि कैसी होती है वह भूख जरा दिखावो तो सहा तो क्या कोई उस भूखको दिखा सकेगा ? भूखका अर्थ क्या है ? इसे सस्कृतमें कहते हैं बुभुक्षा । जिसका अर्थ है भूख अर्थात् भोजन करनेकी इच्छा । तो भगवानके मोहनीयका अभाव है इसलिए उनके बुभुक्षा हो ही नहीं सकती, खानेकी इच्छा हो ही नहीं सकती । खानेकी इच्छाका नाम है भूख । यदि खानेकी इच्छारूप बुभुक्षा मोहकी अपेक्षा किए बिना केवल वेदनीयका ही कार्य मान लिया जाय तो इच्छाका स्वागत करवा दिया जानेसे फिर उनके रिरसा भी होना चाहिये । रिरसाके मायने है विषय

रमण करनेकी इच्छा । अब मोहके बिना भोजनकी इच्छा हो गई तो मोहके बिना साधारण गृहस्थोंकी भाँति रमणकी इच्छा मान लीजिये फिर आप स्वकृत्स्न प्रभुमे । परन्तु प्रभुमे यह तो कभी भी सम्भव नहीं । वृषुक्षा भी सम्भव नहीं । तो कवलाहार की तरह स्त्री आदिनागे भी प्रवृत्तिके प्रसङ्ग आनेसे फिर इन प्रभुय और उन साधारण जनोमे फर्क क्या रहा ? तो जैसे रिरसा मोहके न होनेसे नहीं है प्रतिपक्ष भावनासे नहीं है, दूर हो गई इसी प्रकार भोजनकी इच्छा भी कभी नहीं हाती है इच्छा विनष्ट हो गई । जैसे स्त्री आत्मिककी आकांक्षा निर्मोहज्ञानके भावसे, विनष्ट हो जाती है और यह सम्भव नहीं कि इच्छा न हो फिर भी प्रवृत्ति हो । यदि कहो कि भूखकी इच्छा नहीं है फिर भी कवलाहार करते हैं तो यो भी कोई फट्ट डाले कि स्त्रीमे रमण करने की इच्छा नहीं है फिर भी स्त्रीमे रमण करते हैं । तो प्रभुमे कवलाहार विल्कुल सम्भव नहीं है यह बात कही जा रही है ।

अनन्तानन्दमय प्रभुमे दुःखरूप क्षुधादि बाधाका अभाव यदि ऐसा कहो कि भाई इच्छा वाली भूख तो नहीं है पर भूख है इसलिए निर्मोहमे भी भूख सम्भव है । उत्तर देते हैं कि खैर, बिना इच्छाके भी भूख होना मान लो जो कि होती तो नहीं है, ता भी यह बताओ कि वह भूख दुःखरूप है कि सुखरूप है ? तो अनन्त सुख वाले भगवान्मे यह भूख कैसे सम्भव है ? देखो जिसका जो बलवान विरोधी मौजूद है वहा उसका कारण भी हो तो भी वह प्रकट नहीं हो सकता । जैसे अत्यन्त गर्म प्रदेशमे शीतका कोई कारण भी मौजूद हो तो भी शीत नहीं हो सकता । जैसे वहाँ बहुत तेज अग्नि जल रही है जिस कमरेके अन्दर और वहाँ ठंडा करने वाली मशीन रख दी जाय तो वहा मशीन काम नहीं कर सकती, क्योंकि विरोधी बलवान मौजूद है इसी प्रकार क्षुधा आदिक दुःखोका विरोधी बलवान है अनन्त आनन्दका अनुभव । तो उसके रहते हुए क्षुधा आदिक दुःख उत्पन्न हो जायें यह कभी सम्भव नहीं ।

समवशरणमे स्थित ही प्रभुके कवलाहार माननेपर मार्गविनाश— अब कुछ फुटकर बातें सुनो ! मानलो कि वेदनीय कर्म है और भूखका फल देने वाला है, पर यह बताओ कि उस भूखके कारण वे भगवान् समवशरणमे बैठे हुए ही खा लेते हैं या चर्या करके खाते हैं ? यदि कहो कि समवशरणमे बैठे ही वे खा लेते हैं तो उन्होंने आहारविधिका मार्ग नष्ट कर दिया । आहार तो चर्याविधिसे लिया जाता है और उन्होंने वहा ही अपने घरमें बैठे हुए भोजन कर लिया तो फिर उन्होंने खण्डन कर दिया इस आहारविधिका ।

समवशरणस्थित प्रभुके कवलाहार माननेपर अन्य दोष—दिगम्बर जैन सिद्धान्तमें तो आहार माना ही नहीं गया, वहाँ प्रश्न क्या उठाना ? श्वेताम्बर सिद्धान्तमे जो आहारविधि बतायी गई कि घरोंसे भोजन माँग लाये और फिर किसी

जगह बैठकर खा लिया तो ऐसी वह आहारकी विधि तुम्हारे कल्पित प्रभुमे न ॥ ही । दूसरी बात यह है कि भूख लगी तो उसके बाद यदि तुरन्त आहार न मिले तो वे प्रभु उदोस हो जायेंगे, कमजोर हो जायेंगे । तो जैसा ज्ञान समर्थ अवस्थामे रह सकता था, वैसा ज्ञान कमजोर अवस्थामे तो न रहेगा, ज्ञानमें कमी आ जायगी । तो फिर मार्गका उपदेश करना कैसे सम्भव है ? यदि यह कहो कि भगवान् के जब असाता वेदनीयका उदय आता है, भूख होती है तो देवता लोग उनका आहार सम्पादित कर देते हैं, उसकी विधि वही बना देते हैं, तो कहते हैं कि यह बात तो कपोलकल्पित है । यदि कहो कि आगममे लिखा है तो ऐसा आगम बताओ कि हमें भी मान्य हो और तुम्हें भी । ऐसा तो कही नहीं लिखा कि देवता लोग प्रभु केवलीका आहार सम्पादित कर देते हैं । साधु अवस्था में भी देवता लोग आहार दें तो वे आहार न लेंगे । यदि यह कहें श्वेताम्बर जैन कि हमारे आगममे लिखा है कि जब भगवान् के क्षुधा होती है तो देवता लोग ही समवशरणमे उन्हें आहार रच देते हैं तो तुम्हारे आगममे यह भी तो लिखा है कि किसी प्रकारका उपसर्ग भी प्रभुपर नहीं होता । तो फिर यह भूखका उपसर्ग कैसे हो गया ? यह भी लिखा है कि भूखके उपसर्गका प्रभुमे अभाव है तो फिर यह विकल्प न बना कि वे प्रभु समवशरणमे बैठे ही भोजन कर लेते हैं ।

घर घर जाकर व. एक घरसे भिक्षा लेनेपर प्रभुत्वका नाश— देलो भोजनकी बात प्रभुमे किसी प्रकार सम्भव नहीं है और श्वेतावर सिद्धांतमे लोग मान रहे हैं तो उनसे पूछा जा रहा है कि वे प्रभु आहार विधिसे भोजन करते हैं क्या ? आहारके लिए जाते हैं क्या ? तो यह बताओ कि घर-घर जाते हैं या एक ही घरसे भिक्षा ले आते हैं । क्योंकि उन्हें तो ज्ञान होगा ही कि आज हमारी भिक्षा इस घरमे मिलेगी । तो जिस घरका ज्ञान है उसी घरमे जाकर भिक्षा ले लेते हैं या दसो घरोंमे जाकर भिक्षा ले लेते हैं ? शङ्काकारके सिद्धांतमें कहा है कि साधुकी चर्यामें घर घर से भोजन लाया जाता है और फिर उसे इकट्ठा करके अपने स्थानपर बैठकर खाया जाता है । यद्यपि शीघ्र सुननेमें भला लग सकता है कि बड़ा ठीक करते हैं । थोड़ा-थोड़ा इधर उधरसे भाग लिया और फिर बैठकर खा लिया, तो आजकल शुद्ध भोजन करनेमें असुविधा बली इससे चाहे अच्छा मान लो लेकिन उसमें अनेक आपत्तियाँ हैं । अनेक प्रकारके वर्तन रखने पड़े, उनमें मूर्छा जने, उनके घरने उठानेकी सम्हाल करनी पड़े । और अपने आप भोजन किया तो स्वच्छन्द होकर किया । वहा अन्तराय आदिक का कोई विचार नहीं रहता । जैसे गृहस्थ लोग टिपिन बक्समे अपना खाना रख लेते हैं और जब चाहे उसे निकालकर खा लेते हैं । तो ऐसी ही स्वच्छन्दता उन साधुवेषी हो जाती है । साधु यदि वर्तन रखेगा तो वर्तनको धोना सुखाना उठाना रखना होगा, साधु यदि वर्तन रखेगा तो उसे



वे नहीं रखते हैं। यहाँ तक कि शास्त्रोंके बन्डल भी बनाकर वे साथमें नहीं रखते। शास्त्र जहाँ जो मिले उससे वे आत्मस्वाध्याय करते हैं, सहज ही कोई एक पाठ पुस्तक रही जाय शास्त्रों तक का भी परिग्रह वे नहीं रखते। ध्यानकी स्थिति में वास्तवमें तन्त्र ही सही बन पाती है जब कि निष्परिग्रहता हो। तो साधुजन यदि भोजनके लिए धर्तन भाड़े आदिका परिग्रह रखें तो फिर उनके ध्यानकी स्थिति कैसे बन सकती है? श्वेतपट नियमानुसार साधु यत्र तत्र भिक्षा माँगने जाया करते हैं, उन्हींसे पूछा जा रहा है कि वे प्रभु यदि बबलाहार करते हैं तो उन्हें तो यह ज्ञान रहता ही है कि हमारा आहार आज अमुक अमुक जगह होगा, तो वे वहाँ जाकर आहार ले आते हैं या घर घर जाकर भिक्षाकी खोज (एषला) करते हैं? यदि यह कहो कि वे प्रभु आहार लेनेके लिए घर घर जाते हैं तो इसके मायने है कि भगवानके अज्ञान है उन्हें पता ही नहीं कि हमारा कहा कहां भोजन मिलेगा और यदि यह कहो कि प्रभु तो उस ही एक घर जाते हैं और आहार आने निवास स्थानपर लाकर कर लेते हैं तो इसमें फिर भिक्षाशुद्धि नहीं रहती है।

मांस, जीववध, विष्टादिकका साक्षात्कार करते हुए भी भोजन लेने पर निष्करुणता व हीनताका प्रसङ्ग - और भी पूछा जा रहा है बाह्मकारसे कि वे प्रभु जब भोजन करते हैं तो उनके कवलज्ञान रहता है या नदारत हो जाता है? यदि कहो कि सदा केवलज्ञान रहता है तो भोजन करते समय भी सारी दुनियाँ ज्ञानमें रहती है कि नहीं, अर्थात् शिकारी लोग, जीववध मांस आदिक गन्धी चीजें और ये मल मूत्रादि अपवित्र चीजें ये भी सब उस समय ज्ञानमें रहती है या नहीं? यदि ये सब चीजें उस समय ज्ञानमें रहती हैं-तो इसके मायने है कि उन प्रभुमें करुणा नहीं है यहाँ तो साधारण गृहस्थ लोग भी यदि किसी बिल्लीको किसी बूढ़को खाती हुई देखा लेता है तो वह भी करुणावश अपने सामने रखा हुआ भोजन भी छोड़ देता है। पर वे भगवान यदि समस्त विश्वका ज्ञान रखते हुए भी यदि भोजन करते समय भोजन को न छोड़ दे तो वे तो करुणारहित माने जायेंगे। यदि कहो कि उस भोजन करते समय उन्हें सारा विश्व ज्ञानमें तो आता है फिर भी वे भोजन करते हैं तो यहाँके मामूली आदिमियोंसे भी वे प्रभु हान हो गए।

प्रभुकी विशुद्ध ज्ञानवर्तता—सकल परमात्मा प्रभुका स्वरूपतो अत्यन्त नेमल है, वे मनुष्य शरीरमें इस समय स्थित हैं। केवलज्ञान होनेके बाद जब तक प्रायु समाप्त नहीं होती तब तक वे केवली भगवान शरीरमें रह रहे, और उनका वह शरीर परमौदारिक हो गया। उनका वह शरीर समस्त प्रकारकी अपवित्रताओंसे रहित हो गया। तो ऐसे पवित्र शरीरमें स्थित हैं वे प्रभु, पर उनका स्वरूप क्या है, उनका अनुभवन क्या है, उनका कार्य क्या चल रहा इस पर भी तो दृष्टि दें। भगवान केवलज्ञान ज्योतिके पुञ्ज हैं ना, उनमें क्या बातें बीत रही हैं इसे भी तो निरखें?

उनके केवल जानन जानन ही चल रहा है । तीन लोक तीन कालके ममस्त पदार्थ निर्विकल्प होकर ज्ञेय हो रहे हैं । हम आप जिस तरह परपदार्थोंका ज्ञान करते समय अनेक प्रकारकी कल्पनायें करते, अनेक प्रकारके क्षोभ मचाते, ऐसी बात अब उन प्रभुमें नहीं रही । ने तो जो हैं सो यथार्थ रूपसे जानते हैं । जैसे हम आप लोग जानत हैं कि यह हमारा घर है, यह अमुकका घर है इस प्रकारसे प्रभु नहीं जाना करते हैं । हम आपके जाननेमें तो अनेक प्रकारके विकल्प, अनेक प्रकारके क्षोभ मचा करते हैं, पर प्रभुके निर्विकल्प, निस्तरंग ज्ञान है । तो ऐसी दशामें प्रभुमें भूखप्यासादिककी वेदनायें कहाँ सम्भव है । ये वेदनायें तो एक उपसर्ग हैं ।

ज्ञानज्योतिमात्र अपनी प्रतीति करनेका कर्तव्य — भैया ! हम आप भी अपने बारेमें सोचें कि हमें आखिर कैसा बनना चाहिए कि जिस स्थितिमें मेरेका कोई भी सङ्कट न रहे । ऐसा तो सभी लोग सोचते हैं मगर भली विधिसे नहीं सोचते । चाहते तो सभी ऐसा हैं कि मैं अपनी ऐसी पोजीशन बना लूं कि फिर कोई सङ्कट न आ सके । उसीके लिए प्रयास करते हैं पर अन्य वस्तुपर हमारा अधिकार है नहीं और प्रयत्न करते हैं अन्य वस्तुके सम्बन्धमें । इसलिए उसमें सफलता नहीं मिल सकती । हमारा एक सङ्कट मिटा कि दूसरा सङ्कट सामने आ गया, तो इससे अच्छा यह है कि हमारी ऐसी स्थिति बने कि फिर एक भी सङ्कट न रहे । पर निर्णय तो कर लो कि वह कौनसी स्थिति है जिसमें फिर कोई सङ्कट नहीं रहता । वह स्थिति है कैवल्यकी । मैं आत्मा अस्तित्व हूँ कौन । मैं जो हूँ वह शरीर नहीं है । यह बात तो स्पष्ट विदित है कि जब जीव शरीरको छोड़कर चला जाता है तो वह शरीर मुर्दा हो जाता है वह शरीर जीवरहित होजाता है उसे फिर सभी लोग जीवरहित समझकर ही निश्चय होकर जला डालते हैं । तो मैं देह नहीं हूँ । मैं तो स्वतन्त्र सत्तावान आत्मा हूँ । उस मेरेका स्वरूप क्या है ? किस तत्त्वसे रचा हुआ हूँ । उसमें क्या तत्त्व भग है ? बस एक ज्ञान ज्योति, ज्ञान स्वरूप, ज्ञान प्रकाश भरा है । अपने अन्दर निरखो तो कुछ ध्यानमें आयगा कि यह है ज्ञान ज्योति जाननमात्र । जिस स्वरूपको पकड़कर नहीं बता सकते, किन्तु समझमें आयगा । ऐसा जो ज्ञानमात्र भाव हो, ऐसा ज्ञान भावात्मक मैं आत्मतत्त्व हूँ तो ज्ञानमात्र यह आत्मतत्त्व जिसके पूर्ण निर्मल प्रकट हो गया है पूर्ण विकास जहाँ हो गया है, ऐसी है प्रभुकी स्थिति, जहाँ कोई कल्पना नहीं, किसी ओरका विचार नहीं, तर्क नहीं, रागद्वेष नहीं । ऐसी मलरहित जो स्थिति है उस स्थितिमें सङ्कट नहीं है ।

शरीररहित अवस्थामें सर्वथा निःसङ्कट परिणामन—मोटे रूपसे विचारो तो लोकके सारे सङ्कटोंकी जड़ तो यह शरीर है, शरीर है तभी भूख लगती है तभी ठंड, गर्मी लगती है । तभी सभीको इज्जत पोजीशन सम्मान अपमान आदिककी बातें महसूस होती हैं । तो इन सभी चीजोंके कारण इस जीवको दुःखी होना पड़ता है ।



गुरुवाक्य समीप निदा करते हुए, जो गुरु प्रायाश्चित्त बताय वे साधुजन करते हैं, साधारण गृहस्थ भी करते हैं और जो ऐसी स्थितिमें अशुद्ध पदार्थोंका स्मरण करते हुए भोजनका परित्याग करनेमें समर्थ हैं वे विरक्त पुरुष आहारशुद्धिमें निर्दोष विधिका अना सकल्प बनाए । ए हैं, वे परम विरक्त पुरुष हैं । उन्होंने शरीरकी अपेक्षा भ छोड़ दी है । जिह्वाको जिन्होंने बंध कर लिया है । जो अन्तरायके विषयमें बहुत निपुण बुद्धि रखते हैं, जिन्हें समस्त दोषोंका परिज्ञान है कि इन्हें छोड़ देना चाहिए, ऐसे साधुजन अशुद्ध पदार्थोंका स्मरण करते हुए भी भोजन नहीं करते ।

प्रभु अकेले या ससघ भिक्षा करनेमें दीनता व सावद्य दोषका प्रसङ्ग—  
अब शङ्काकारसे पूछा जा रहा है कि तुम्हारे केवली प्रभु भोजन करते हैं तो यह बतलावो कि वे प्रभु अकेले ही भोजन करते हैं या अपने सघमें जो सैकड़ोंकी सख्या में शिष्यजन रहते हैं उनके साथ भोजन करते हैं ? जैसे यहाँपर भी तो कुछ लोग इकट्ठे बैठ जाते हैं, गप्पे भी करते रहते हैं और खाते भी जाते हैं । उस तरह बैठकर प्रभु भोजन करते हैं या सभी शिष्योंसे अलग होकर अकेले ही भोजन करने चले जाते हैं ? यदि कहो कि प्रभु अकेले ही भोजन करने चले जाते हैं तो फिर उन प्रभुमें उदारता कहा आयी ? जैसे कोई खानेकी आसक्त पुरुष यहाँ भी अपने साथियोंको छोड़कर अकेला ही भोजन करने चला जाता है और भोजन करता है उसी तरहसे यदि प्रभु भोजन करते हैं तो उनमें प्रभुता कहाँ रही । वे तो दीन रहे । यदि कहो कि शिष्योंके सगमें बैठकर भोजन कर आते हैं तो फिर उसमें वक्तका प्रसङ्ग आ गया, राग हो गया, पूछाताछी हो गई, एक दूसरेका निरखना गया और त्रिधिमें भी स्नेह आदिक आनेसे बाँप लगा ।

प्रभुके भोजन करके प्रतिक्रमण करने या न करनेमें सदोपताका निर्दिष्ट—अच्छा—एक बात और सी—बतलावो कि प्रभु मानलो तुम्हारे अन्तसे भोजन कर लेते हैं तो फिर वे भोजन करके प्रतिक्रमण आदिक करते हैं ही । भोजन कितना ही निर्दोष विधिसे किया जाय, भोजन करना स्वयं दोषमयी है, इसीलिए तो साधुजन भोजन करनेसे पहिले भी और भोजन करने के बाद प्रतिक्रमण किया करते हैं । जैसे सामान्यत आहार करनेके बाद मिद्धभक्ति पदु कार्योत्पन्न करना ये सब साधुजन करते हैं । क्यों करते हैं कि भोजन करने कुछ स्नेह जगा है, कहीं पर दृष्टि जगी है, स्वभावकी सुधि भूलकर सब और ए हैं । वे सब दोष मेरे दूर हो उस अभिप्रायको लेकर प्रतिक्रमण किया जाता होकर मन्त्रका स्मरण किया जाता है । आहार ग्रहण करनेके पहिले जो कार्योत्पन्न किया जाता है, हमारे खयालसे उसका प्रयोजन यह है कि भोजन, जैसा विकल्प वाला काम जिसमें हम पड़ रहे हैं, जिस काममें हम लगने जा रहे हैं उस काम है, कहीं भोजन करके मेरेमें प्रमाद न उत्पन्न हो जाय, मैं प्रसन्न न बन जाऊ,

कहीं मेरी सावधानी न खतम हो जाय, कहीं मेरे प्रभुकी मुछ न हट जाय, कहीं मैं उस भोजनका रागी न बन जाऊ, आदि। इस प्रकारके दोष भाजा मे समझकर वे साधुजन कार्यात्सर्ग किया करते हैं। तो ज्ञानी ध्यानी साधु पुरुषोंने कितनी ही सावधानिया रखकर भोजन किया लेकिन उस प्रसङ्गमें धुँकि वह काम ही ऐसा है कि कुछ राग भी होता, किसी वस्तुके स्वादमें भी थोड़ा पहुँचते, सो ये सब दोष भोजन करते समय हो गए। अब उस भोजनसे निवृत्त होनेके बाद एकदम अपनी सुधि आती है और उन गतियोगी स्थान होता है तो उससे सीधे प्रभुकी शरणमें अपने उपयोगको पहुँचाते हैं और उस समयमें प्रभुके निराहार स्वरूपका विचार करके अपने प्रापको निहारते हैं। कहाँ तो मेरा ऐसा निराहार स्वभाव था। कहाँ तो अपने ज्ञानानन्द स्वरूपमें रत रहने का काम था और यहाँ कितना विकल्पोमें विपत्तियोंमें अपनेको फना डाला और इस पर्यायमें मैं कैसा एक वन्दनमें जकड़ा हुआ हूँ कि प्रमाद किए बिना यहाँ गुजारा नहीं हो रहा है। यो वे साधुजन अग्नी निदा करते हुए प्रभु स्मरण करते हैं और जो दोष हो गए वे मेरे दूर हो, इस प्रकारकी भावना रखते हुए कार्यात्सर्ग करते हैं।

भोजन करके प्रतिक्रमण करने व न करनेमें प्रभुके सदोषत्वका विवरण शकाकारसे पूछा जा रहा है कि तुम्हारे प्रभु यदि कबलाहार करते हैं तो भोजन करके फिर प्रतिक्रमण करते हैं या नहीं? यदि कहो कि प्रतिक्रमण करते हैं तो इसका अर्थ यह है कि प्रभुने दोष किया। प्रभु दोषरहित होते तो प्रतिक्रमणकी आवश्यकता क्या थी? प्रतिरक्षण कहते ही उसे हैं जो लगे हुए दोषको दूर करनेके लिए प्रायश्चित्त किया जाय। और यदि कहो कि प्रतिक्रमण नहीं करते हैं तो बनलाघो भोजनके कार्य से उत्पन्न हुए जो दोष हैं उन दोषोंको प्रभु कैसे दूर करें? जब भोजन मात्रकी कथा करनेसे भी साधुजन प्रमादी माने गए हैं और तुम्हारे कल्पित भरहृत भगवान् भोजन करते हुए भी प्रमत्त न कहलायें, प्रमादवान् न कहलायें तो यह तो केवल कथन मात्र है। तुम ऐसे सदोष स्वरूपको प्रभु मानकर भी चल रहे हो यह तुम्हारे घरकी श्रद्धा मात्र है। और, कहोगे कि हो जाते हैं वे प्रमत्त, कषायवान् तो वे प्रभु कहा रहे, वे ता श्रेणिसे भी गिरकर प्रमत्त साधु हो गए।

प्रमादके परिहारका अनुरोध—प्रमादी उसे कहते हैं जो अपने आत्म-कल्याणके कार्यमें प्रमाद करे। कोई पुरुष घरमें झालसी पड़ा हुआ है उसका ही नाम प्रमाद न समझिये, कोई पुरुष खूब आरम्भ व्यापार रोजिगार आदिकमें लगा रहता है खूब स्नेह करके मौनसे रह रहा है तो क्या वह प्रमादी नहीं है? अरे ये सामाजिक काम कोई आत्माके काम नहीं हैं। ये हो गए तो उनमें राजी रहे, न हुए तो राजी रहो। घन कम है तो कुछ बात नहीं, अधिक हो गया तो कुछ बात नहीं, ये कोई बड़ी समस्याएँ नहीं हैं, इनमें कुछ हर्ष विषाद न मानिये। सबसे बड़ी समस्या तो यह है कि जो अपने जन्म-मरणकी परम्परा चल रही है, इस जन्म-मरणकी परम्परा भेटनेकी

बात सोचिये ! मानलो, आपका मरण भी हो रहा हो तो वह भी कोई बड़ी समस्या नहीं है । ऐसे मरण तो अनन्त बार हुए, चलो एक मरण और सही । अरे, मरण करते करते तो मरण करनेमें अभ्यस्त हो जाना चाहिये । मरण करना कोई अनहोनी बात तो नहीं हो रही । तो मरणकी भी कोई बड़ी समस्या नहीं । सबसे बड़ी समस्या की बात है इस जन्ममरणकी परम्पराका चलना । वस इस जन्म-मरणकी परम्पराका निवारण करनेका यत्न कीजिये ।

बड़ोके कार्यकी सराहनामे बड़ोका आदर—अच्छा आप यह बतलावो कि जिन बड़ोको हम आप पूजते हैं प्रभुको, अरहन्तको सिद्धको, उन बड़ोने जो काम किया है उस कामकी आप सराहना रख रहे कि नहीं ? अगर नहीं रख रहे तो पूजन क्या ? वह तो केवल एक रूढ़ि है, ढोंग है या और कुछ है । बड़ोके कामकी सराहना हो रही हो वित्तमे तो समझना चाहिए कि बड़ोके प्रति हमारा आदर है और जिनके कामकी सराहना नहीं वहाँ तो आदर न समझिये । प्रभुने क्या किया था ? वे भी हम आप जैसे ही पुरुष थे, पर उन्होंने वस्तुस्वरूपका यथार्थ ज्ञान करके, सही जानकारी के बलसे उन्होंने जो कि सहज प्रकृत्या होना ही चाहिए, परसे उपेक्षा की, अपने आपके उस सहज पवित्र ज्ञान ज्योति स्वरूपमें रुचि की और उस रुचिका प्रभाव यह था कि उनके निरन्तर यह प्रतीति रहती थी कि मैं तो केवल ज्ञानमात्र हूँ, यह जो बाहरमे दिखने वाला शरीर पिण्डोला दिखता है यह मैं नहीं हूँ यहा तक कि अपने आपके अन्दर कर्मों उपाधिके मर्मके कारण जो रागादिक विभाव विकल्प वितर्क उत्पन्न हो रहे हैं यह भी मैं नहीं, केवल ज्ञान ज्योतिमात्र हूँ, जो कि सर्व आत्मामात्रोंमे समानरूपसे विस्तृत है, जो सामान्य है, जहा कोई विकल्प नहीं, तरङ्ग नहीं ऐसा ज्ञानप्रकाशमात्र मैं हूँ । ऐसी सच्ची प्रतीति यदि अपने वाग्मे हो तो फिर कपार्ये कहाँसे उत्पन्न हों, फिर सम्मान आमान आदिककी बातें क्यों जगेंगी ? उसे फिर सङ्कट ही क्या रहा ? तो प्रभुने क्षम्य अवस्थामे निःसङ्कट ज्ञान ज्योतिमात्र विशुद्ध आत्मतत्त्वकी प्रतीति की, जिसके बलसे उत्तरोत्तर अपने ज्ञानस्वभावमे स्थित होकर अन्तर्बाह्य परिग्रहका जड़ सबसेस न रहा और केवल एक अस्तित्व की भावना की तो उस निर्विकल्प समाधिक बलसे उग परम शुक्ल ज्ञानके बलसे उनके चार घातका कर्म दूर हो गए और वे अनन्त ज्ञान, आन्त दर्शन अनन्त सुख, अनन्त शक्तिसे सम्पन्न हो गए । बतलावो प्रभुकी ऐसी स्थिति हम भी अपने बारोंमें चाहते हैं या नहीं ? जैसे प्रत्येक पुरुष अपने घरोंमें जीवनका कोई एकमात्र प्रोग्राम रखा करता है । मुझे जीवनमे करना क्या है घासिर । कोई लोग तो घाना प्रोग्राम बनाते हैं राष्ट्रवा मिनिस्टर बननेके लिए, कोई लोग धनिक बननेका प्रोग्राम बनाते हैं अपना कोई लोग कुछ पोट्टेसे आदमियोंका नायक बननेका घाना प्रोग्राम बनाने हैं । ये सभी लोग अपने कोई न कोई प्रोग्राम बनाते हैं, पर एकमात्र यदि यह प्रोग्राम बना लिया जाय कि निर्विकल्प ज्ञानस्वरूप मात्र स्थिति ओ अरहन्तदेवकी है, प्रभुकी है ऐसी ही स्थिति मेरी बने, वस मैं तो यही

मात्र है, इसके अतिरिक्त अन्य कुछ भी बात मैं त्रिकालमे नहीं चाहता। ऐसा एकमात्र अपना प्रोग्राम बना हो तब तो समझिये कि प्रभुके हम अच्छे भक्त बन गए और तभी प्रभुके बन्दन करनेके अधिकारी हैं। प्रभुका स्वरूप वीतराग और परिपूर्णज्ञानानन्द मात्र है। किन्तु यहा शङ्काकार मान रहा है कि ऐसे ये प्रभु भी भोजन करते हैं। ता देखो ! सारे ऐश भोजनके साथ हैं। सो भोजनके प्रसङ्गसे वे प्रमादी हो गए, प्रमादी हो गए तो वे श्रेणीसे गिर गए। प्रभुता तो दूरकी बात है। वह तो श्रेणीके गुणस्थान मे भी नहीं हैं, फिर उन्हें केवली कैसे कहा जायगा।

गुणस्थान—गुणस्थान १४ होते हैं। गुणस्थानके मायने है आत्माके गुणोंके स्थान याने कक्ष। आत्मामे दो मुख्य गुण हैं जिनके विपरीत रहनेसे संसारमें रहना पड़ता है और जिनके विशुद्ध विकामसे संसारसे मुक्त हो जाते हैं। वे दो गुण हैं, अज्ञान और चारित्र्य। ज्ञान इसके पाथ हो लगा हुआ है। जैसे जीवकी अज्ञान यदि विपरीत हो—देहको माने कि यह मैं हूँ, घन वैभवको माने कि यह मेरा है अपने आरके मन्दर उठने वाले विकल्पोको माने कि यह मैं हूँ तो यह सब उल्टी अज्ञान है। रागी देवोंको माने कि ये प्रभु हैं, राग भरी अज्ञान भरी बातोंके लेकर जो शास्त्र लिखे हुए हैं, उन्हें माने कि ये शास्त्र हैं सारम सपरिग्रह साधुओंको माने कि ये साधु हैं, इस प्रकारकी विपरीत अज्ञान रहे तो ये बातें जीवको संसारमें भटकाने वाली हैं। और अगर अज्ञान सही हो जाय तो इसके बलपर, जीव मोक्षमार्गमें बढ़ता है। तो अज्ञान और चारित्र्य इन दो गुणोंके कारण ये गुणस्थान बने हैं। साथमे एक योग भी है पर उसकी प्रधानता नहीं। उसका अन्तिम प्रतियोग एक सहज बात है इस कारण इन दो गुणों पर दृष्टि देकर विचार करें।

साधुतासे पहिलेके ५ गुणस्थान—जब जीवकी उल्टी अज्ञान होती है तब उसकी पहिला गुणस्थान माना जाता है, यह मिथ्यात्व गुणस्थान है और जब उसकी अज्ञान सही हो जाती है, मैं ज्ञानमात्र आत्मा हूँ इस प्रकारकी उसकी प्रतीति हो जाती है तब उसे सम्यग्दृष्टि कहते हैं। ऐसा सम्यग्दृष्टि यदि कोई बत नहीं धारण कर रहा है तो उसे चतुर्थ गुणस्थान वाला माना जाता है। पहिले गुणस्थानमे मिथ्यादृष्टि और चतुर्थ गुणस्थानमें अविरत सम्यग्दृष्टि। कोई सम्यग्दृष्टि पुनः अपने सम्यक्त्वसे चिगकर सीधे मिथ्य अवस्थामे आ जाय कि जहाँ सम्यक्त्व और मिथ्यात्व मिले जुले परिणाम हैं। जैसे शक्कर और दही मिलाकर खाये तो कोई तीसरा ही स्वाद रहता है, न खालिष दहीका ही स्वाद मिलता है और न खालिष शक्करका ही। ऐसे ही यह सम्यक्मिथ्यात्वका परिणाम यह ऐसी तीसरी अवस्था है कि जहाँ न केवल सम्यक्त्वकी अनुभूति है और न केवल मिथ्यात्वकी। उनमे कोई सम्यग्दृष्टि गिरकर मिथ्यात्वमे आकर भी इस तीसरे गुणस्थानमें आता है। कोई सम्यग्दृष्टि सम्यक्त्वसे चिगकर अनन्तानुबन्धी कषायमे आ गया, पर अभी मिथ्यात्व

गुण धान आ जाता है । यही मुख्यतया प्रथम गुणस्थान और अनुसृत गुणस्थानका प्रत्यक्ष जानना । तन्मयदृष्टि प्राप्त यदि स्थितियोंसे, एकदेश विरक्त है तो उसे समझना चाहिए कि यह प्रथमगुणस्थानमें माना जाता है ।

**साधुजीवनके गुणस्थान—** यह तन्मयदृष्टि मुख्यतया विरक्त होकर शरीर की भी प्रवेष्टा सज्जकर सब विषयोंका सम्पूर्णरूपसे परित्याग करके निर्ग्रन्थ होकर प्रारम्भमागनामें लगता है तो यह साधु कहलाता है । जो साधुजन अपने जीवनमें बहुत कम तक दृष्टे गुणस्थानमें रहा करते हैं । छत्र गुणस्थानका नाम है प्रसन्न विरक्त प्रवृत्ति साधु हैं विषयोंमें विरक्त हैं मगर उपदेश देनेमें, दिला-दंडा देनेमें, आहार करनेमें इन कामोंमें लग जाते हैं तो वे प्रसन्न विरक्त साधु कहलाते हैं । प्रमाद आगया, प्रारम्भके निर्विगुण्य प्यासमें नहीं ठहरते हैं लेकिन वे प्रसन्न विरक्त गुणस्थानमें देर तक नहीं ठहर सकते फिर साधुमान हो जाते हैं, फिर उनके अप्रसन्न अवस्था होती है । फिर प्रमादका परित्याग करने के छत्र गुणस्थानमें आते हैं, वहाँ अधिक देर नहीं ठहरते, फिर प्रमाद अवस्थामें आते हैं । जैसे सुलाने वाला पालना एक ही तरफ़ तो नहीं रहता, वह तो आगे पीछे दोनों ओरको चलता रहता है । इसी प्रकार साधुका जीवन प्रसन्न आस्था में अप्रसन्न अवस्था में जो एक पक्षमें मँकनी बार बदल-बदलकर प्रसन्नविरक्त — अप्रसन्नविरक्तमें चलता रहता है । जो खराका जीवन चलता, यहाँ तक श्रेणी नहीं जाती जाती । जैसे कहते कि श्रेणी भोड़कर यह साधु बहुत ऊँचे परिणानोंमें पहुँच गया । यही श्रेणी की बात नहीं आती ।



देखो ! पहिले प्रभु श्रेणीमें बैठकर १३वें गुणस्थानमें पहुँचे । भरहुत भगवान् १०८ योग केवली हुए । श्रेणीमें ८-९-१०-११ में बैठकर वहाँ शेष घातियाकर्मों का विनाश करके वे १२वें गुणस्थानमें पहुँचते हैं । तो मुन्ढारा प्रभु पहिले ता १३वें गुणस्थानमें पहुँचा और सब भाजन करनेकी सटाय लगा देनेसे प्रमाद उनमें आ गया तो श्रेणीसे गिर गए । अब छठे गुणस्थानमें आ गए । फिर केवली क्या रहे ?

मूलत निर्दोष प्रभुके कवलाहारकी अमगनता — १२वें गुणस्थानमें ता क्षीणमोह कहनाता है । वहाँ राग रज मात्र भी नहीं रहता । शरक श्रेणीमें १०वें गुणस्थान के बाद १२वें में पहुँचते हैं और १३वें में भरहुत होते हैं । अब जितनी भी आयु शेष रही उसने काल तक सयोग केतनी अवस्थामें रहकर फिर १३वाँ गुणस्थान अयोग केवलीका होगा । यहाँ आत्मप्रदेशपरिस्वद सब भी नहीं रहता । कोई पुरुष पचासनमें बैठ जाए । कुछ भी हिन डुले नहीं तो भी योग चलता रहता है । आत्म-प्रदेश यहीं भीतर ही भीतर हिलते डुलते चक्कर लगाते रहते हैं उसे कहते हैं योग । तो उन प्रभुके पहिले योग था, १४वें गुणस्थानमें योग नहीं रहता । बिहार उरदे आदि सब कुछ बन्द करके परम विश्राममें रह जाते हैं, यह है स्थूलतया योग निरोध इसके बाद होता है १४वाँ गुणस्थान, यहाँ योगका अभाव है । इसमें कितनी देखा रहते हैं पाँच छ स्वस्वरोंके बोलनेके बराबर काल है । वे १४वें गुणस्थानसे मुहो जाते हैं । अघातिया कर्मोंसे रहित भिक्षुप्रभु बन जाते हैं । तो ऐसे बीतराग अनजान, अनन्त दर्शन, अनन्त आनन्द, अनन्त शक्ति इनसे सहित ये सकल परमात्मा सि बन जाते हैं । तो ऐसे बीतराग भरहुत प्रभु जो कि बड़े बड़े योगीन्द्रोंसे आराध्य हैं उनमें सुधा आदिकका मानना व उसका प्रतिकार मान ॥ यह किसी भी प्रकार सग नहीं बैठता ।

शङ्काकारके प्रभुके भोजनके प्रयोजनमें चार विकल्प—ज्ञानस्वरूप आत्माके उपयोगकी स्थिर करके साधुजनोंने अपने अन्तरङ्गमें स्वच्छ ज्ञानप्रकाश प्रका किया और ज्ञानमात्र में ही इस प्रकारकी तीव्र भावनासे अभेद भावनासे उन्होंने बाहर समस्त विकल्पोंका विनाश किया था । ऐसे परम ध्यानके प्रभावसे निर्वन्ध साधुजनोक केवल्य प्राप्त हुआ । अब वहाँ अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्तशक्ति और अनन्तआनन्दक प्रतिसमय अनुभवन चलता है । ऐसे प्रभुमें अब किसी प्रकारकी बाधा नहीं रहनी । प्रभु हो गए, परमात्मा है, योगीन्द्रोंके आदर्श है, ज्येष्ठ है । उस परम विकासमें कोई शङ्काकार ऐसी कल्पनाएँ कर डालता है कि वे प्रभु जब वर्षों, सैकड़ों वर्षों तक जीवित रहते हैं तो भोजन करते हैं । उनसे पूछा जा रहा है कि प्रभु भोजन किसलिए करते हैं । कुछ तो प्रयोजन होगा । बिना प्रयोजनके साधारण आदमी प्रवृत्ति नहीं करता । मोहीजन यदि ससारकी विडम्बना नहीं मानते, मगर किसी प्रयोजनसे ही तो उन प्रवृत्तियोंमें रहते हैं । शरीरकी भाँना कि ग्रह में हैं, इसकी तरक्की करना है । दुनिया

को बनाना है कि यह मैं कुछ हूँ। कुछ उद्देश्य भी बनाया। कोई केवल विषयों के  
 योगदान के लिए, योजने रहने के लिए योजन करने मनुष्य रहने वाले लोग हैं उनका  
 प्रयोजन यही है कि यह शरीर मैं हूँ और मैं कुछ हो रहा हूँ इसमें मेरी  
 उन्नति है। जो कुछ तो प्रयोजन रहते हैं, चाहे वह प्रयोजन पितृया आश्रय में हो चाहे  
 मनुष्य आश्रय में। जिसने भी योग प्रकृति करने है उनका फिर कुछ न कुछ स्थान  
 अवश्य है। जानी या अज्ञानी भी भोजन करते हैं तो उनका प्रयोजन यही है कि इस  
 समय मेरी आत्मा में वह योगदान नहीं है वह पूर्ण विभाग नहीं है कि जिसमें वह  
 आत्मा उत्कृष्ट हो, उत्पन्न बहुमाये, फिर सकटमें न पड़े। मेरी सकटहीन अवस्था  
 नहीं है। आत्मा में सब कुछ प्राप्त है। ऐसी दशा में यदि आहार त्याग करके यही  
 प्राणविराजित करने लगे तो मरणात्ति घटवाना तो नहीं हो सकता। फिर किसी अवस्था में  
 मरण करना होगा उसमें हमारा लाभ नहीं है। किसी तरह हम शरीर की रक्षा कुछ  
 समय के लिये या जब तक कि मैं आत्मा छोड़ने आत्मा पर पूर्ण विजय प्राप्त नहीं करना  
 उक्त विषयों को मजबूत विचार समाधि में नहीं आ पाता जब तक तो शरीर रहना  
 ही होगा, उसके लिए भोजन करते हैं। शरीर रख रहे विविध समाधि प्राप्त  
 करने का प्रयोजन करने के लिए। प्रयोजन तो कुछ है। प्रभुता क्या प्रयोजन है, क्यों के  
 भोजन करते हैं। इस मनुष्य में चार विचार रखे। क्या शरीर की दृष्टि के लिए  
 बुद्धि के लिए प्रभु भोजन करते हैं अथवा ज्ञानप्राप्त संयमसिद्धि के लिए प्रभु भोजन  
 करते हैं ? अथवा शरीर की सेवना का प्रतिपादन करने के लिए प्रभु भोजन करते हैं या  
 आत्मा की रक्षा करने के लिए भोजन करते हैं ? जिसने भोग भोजन करने वाले है  
 मनुष्य इन चारों में कोई न कोई उद्देश्य है। तो इन चार विचारों में से कौनसा  
 विचार स्वीकार करते हो ?

तरीरपुष्टि के लिए प्रभु के भोजन माननेकी आवश्यकता—प्रभु तारीरकी पुष्टि के लिए भोजन करते हैं वह भोजन ही अमिट है। जब भगवान् के आवाहरण, दर्शनवाहरण, भोदनीय वा परम वी चारुपात्रिया कर्म भष्ट हो गये वा अन्तरात्मक आवाहनवाचकर्म भी है उनका भी विनाश हो गया। तो क्योंकि विनाश होनेसे अवि-  
नश्यत विस्मित परमात्माका साथ होना ही रहता है। तब तारीरवर्धनार्थे पर-  
माणु आने हो रहते हैं और जब परमात्मामें लाजसे तारीरकी पुष्टि प्रिय है। विनाश  
ही और ही अमिट आयेते ही दुखते रहते करते हैं। तो आयेके साथ हम तारीरकी  
पुष्टि का अविनाशवाचक नहीं किन्तु तारीरवर्धनार्थका तारीरके आयेके साथ तारीरकी  
पुष्टि का अविनाश वाचक ही रहता है। तो लोग आहार करने तथा भी कुछ उनके  
तारीरवर्धनार्थका आहारदात नहीं है। तो प्रभु के आवाहनवाचक वाच होनेके लिये  
विस्मित परमात्मका तारीरके अन्तर् होना है उसके साथ तारीर पुष्ट है। दूसरे बात  
यह है कि तारीरकी पुष्टि के लिए प्रभु कोकर रहता है। तो फिर उन्हें विनाशवाचक  
निर्दोष कहे गए वा कहना है। जैसे अति दुःख के मोहोदय करने तारीरकी पुष्टि के

लिए ही भोजन करते हैं तो वे निग्रन्थ तो नहीं कहलाते । यह तो बड़े विडम्बना है कि शरीरका ध्यान रखकर अपने आत्मामें कुछ विकल्प मचाय, कुछ कल्पनाका प्रवृत्ति करे ।

शरीररागकी अमागता—भैया ! शरीर किसका है ? शरीरकी पुष्टि कर लेनेमें आत्माको क्या पुष्टि मिलती है ? आत्माकी पुष्टि तो आग्निमात्रसे है । जितना यह शान्त स्थितिमें रहेगा उतना ही समझिये आत्मा पुष्ट है । शरीरके पुष्ट होनेसे आत्माकी पुष्टि नहीं है । और फिर जीव देहके धन्यमें गड़ा है, वनेशका तागा दूसरोंका राग लग रहा है, शरीरको हिफाजत भी रखनी पड़नी है, सभी विडम्बना हैं । वस्तुन पृथ्वी तो शरीर हा तो हमारे सब दुःखोंकी जड़ है यह दृष्टि जो लिखी लिखी फिर रही है वाह्य पदार्थोंमें, किमी ममत्व में लग रहे हैं, किमी ममत्वमें लग रहे हैं, आशक्त हो रहे हैं, कल्पनामें उठा करती हैं । यदि यह शरीर न होता, केवल यह मैं आत्मा ही आत्मा होता तो कैसी पवित्र स्थितिम होना, फिर ये मोहके रागके बन्धन कहाँ ठहरते । लोग चाहते हैं कि रागसे उत्पन्न हुए वनेशकी हम राग करके दूर करेंगे । मगर जैसे कपड़ेमें लगे हुए खूनके दागको खूनमें ही धोनेपर वह साफ नहीं होता है इसी तरह रागसे मोहस हा तो दुःख उत्पन्न होता है और रागसे ही हम उन दुःखको मिटाना चाहें, तो यह मिटानेकी युक्ति नहीं है । करते क्या हैं लोग सिवाय इसके । राग हो, परिवारपर, मित्रपर, इच्छितपर, शरीरपर तो क्या होता है ? रागने वेदना उत्पन्न होनी है, भीतरमें अकुपना होता है, अशान्ति होती है, उस अशान्तिको नासह सकनेसे काम क्या किया । उस प्रेम करने लगे, रागमरी बातें बोलने लगे, राग बढ़ाने लगे । यह जाननेकी, समझनेकी कोशिश करते हैं कि हमारा तुमपर अधिक राग है, तुम्हारा भी हमपर पूर्ण राग है या नहीं, ऐसी बुद्धि द्वारा, प्रवृत्ति द्वारा जाननेकी कोशिश करते हैं और ये मोहा जीव कुछ ममत्व जाय कि हा जितना हम चाहते हैं उतना ही ये चाहते हैं तो य अपनेमें कुछ मीज सा मानने लगते हैं । पर वहाँ क्या मिला ? सिवाय एक अशान्तिके और बन्धन बढ़ानेके, अशान्ति बढ़ानेके । अभी तक कम रागमें थे, दूर थे, खबर न थी, परिचय न था, बालबाल व्यवहार न था । जहाँ रागकी बात चली, बन्धन बना, व्यवहार बना अब उतना बन्धन बन गया कि प्रशान्ति बढ़ गई । तो रागसे उत्पन्न हुई वेदनाको शांत करनेका उपाय राग करना कभी नहीं हो सकता ।

राग आगकी जलन बुझनेका उपाय ज्ञानवर्षण—राग आगमें जल रहे प्राणियोंको इस जलनसे बचा सकनेमें समर्थ है । वर्षा यो कह रहे कि यह ज्ञान है कि अपनी भूमिसे दूर पहुँच गया, अब दूरसे अपनी भूमिकी तरफ ज्ञानको लाना है तो जैसे समुद्रका ही जल जब सूर्यके आकाशके कारण समुद्रसे उठकर दूर चला जाता है और उसका रूप बदलकर बादल बन जाता है, अब वह ही जल था समुद्रका ही जल, पर

जब इतने ऊँचेसे बादलोंसे बरपकर समुद्रमें आता है तो इसे बरपना कहते हैं। यो ही समझिये कि हमारे इस ज्ञान समुद्रसे यह ज्ञान जल रागकी गर्मीमें जलनमय भाप सा बनकर याने कल्पनाओंका रूप रखकर कल्पनाओंके रूपसे चलकर बहुत दूर चला गया है। यह ज्ञानजल जो मेरा ही भाग है वह अपना रूप बिगाड़कर कल्पनाओंका बाँधन बनकर दूर चला गया है, अब यह मेरे निकट आता है तो इस आनेको हम बरपना कह सकते हैं क्योंकि जैसे बादल जब बरपते हैं और समुद्रमें मिलते हैं तो वह बादल अपने बादलपने का रंग छोड़कर पानी जैसी भाप बनकर ही तो समुद्रमें मिल सकता है इसी प्रकार हमारा यह ज्ञानजल जो कि यथार्थ रूप बिगाड़कर कल्पनाओंका रूप रखकर मुझसे दूर निकल गया, वह ज्ञान मेरे पास आया तो उन कल्पनाओंका रंग तोड़कर, स्वतन्त्र करके एक विमुक्त जलनमय आनेवाला स्वरूप जैसा रूप रखकर यह मेरे पास आता है तब तो मेरेसे मिल सकता है अन्यथा कल्पनाके रूपमें यह ज्ञान उड़ा उड़ा फिर रहा है। तो रागकी वेदनासे उत्पन्न हुई क्लेशकी जलनको बुझानेमें समग्र एक जलवर्षा ही है। अन्य कोई उपाय नहीं है। यह रहकर इस २४ घटमें दो एक बार कभी तो अपने आपकी इस मूत्रकी पुष्टि तो करना चाहिए। मैं आत्मा जानरू हूँ। उन ज्ञान द्वारा मैं अपने ज्ञानस्वरूपकी ओर आऊँ तो इस आत्मामें एक बल बढ़ता है।

ज्ञानके सम्पर्कमें सर्व ओरसे ससृष्टिलाभ—भैया ! चाहिये क्या सिवाय आनन्दके और क्या वाञ्छा है ? सभी लोग यही चाहते हैं कि मेरेको उत्कृष्ट आनन्द प्राप्त हो। आनन्दके सिवाय और कुछ वाञ्छा तो नहीं। तो उसका यह उपाय है कि मैं अपने आत्माके ज्ञानस्वरूपको समझूँ और कुछ समय तो इसके निकट रहूँ। ऐसा जो उपाय है वह इतना अच्छा उपाय है कि जिसमें समस्त सृष्टियाँ भरी हुई हैं। ऐसा ज्ञान करने वाले आत्माके विवेकपूर्ण शुभरागसे पुण्य इतना बढ़ता है कि अन्य भावोंसे पुण्य उत्पन्न नहीं बढ़ सकता। ज्ञानी पुण्यको भक्तिदान आदिक प्रवृत्तिसे पुण्यरस इतना बढ़ता है कि अज्ञानी पुण्य कभी भी नहीं बढ़ा सकते हैं। चक्रवर्ती जिन जैसे वैभवका प्राप्त करनेका पुण्य प्राप्त करता इन अज्ञानी याही पुण्योंका काम नहीं है। जो ज्ञानी पुरुष हैं, जिन्हें समय तपश्चरणसे प्रेम रहा है ऐसे पुरुषोंने ही ऐसा पुण्यरस प्राप्त कि चक्रवर्ती हुए। वही चक्रवर्ती अगर अपने ज्ञानको बिगाड़ ले मिथ्यात्व दशामें आ जाय यो भले ही फिर निम्नदशामें आ जाय पर उत्कृष्ट पुण्यरस जो भी प्राप्त होता है वह मोहके कारण नहीं प्राप्त होता। उसका पूर्ववैभवका एक श्रृंखला आदर्श जीवन था। तीर्थङ्कर प्रकृतिका जो बन्ध होता है उसके करनेमें समझ क्या ये मोहजन हैं ? अरे ज्ञानी पुरुष ही अपने आपमें अपने ज्ञानस्वरूपको आँद रखकर जो एक आन्तरिक सुख प्राप्त कर रहा है उससे यहाँ भी तुरन्त आनन्द मिल रहा है और परलोकमें भी उसकी बुद्धि निर्मल रहेगी। वहाँ भी धर्मसाधना करके व अपनेको ससारके समस्त सकटोंसे दूर करेगा ३

सर्वविशुद्ध प्रभुके भोजन और शरीरोपचयका प्रयोजन दोनोंकी असंभवता - अपने आपकी बात समझनेमें, अपने निकट रहनेमें इस ज्ञानस्वरूपका अनुभव करनेमें आनन्द ही आनन्द है। जैसे कहते हैं कि मिश्री सब तरफसे मोठी होती है, इसी तरह इस आत्माका स्मरण करना, इसकी चर्चा करना, इसके निकट बचना, इन कार्योंमें भी स्वाद सर्वतः मधुर ही मधुर है। चाकी जो आकुलता, बिता, तृष्णा, शोभ आदिक मचे हुए हैं वे सब तो एक कष्टमयी चीजें हैं। आत्माका स्पर्श करना यह एक मङ्गलरूप, आनन्दरूप कार्य है, यह वैभव इस जीवने अब तक न प्राप्त किया। बस यही इस जीवपर गरीबी लगी हुई है। अन्य बाहरी बातें तो वे सब भिन्न ही हैं। उनसे अपना क्या बढपान मानना? अधिक जन आ गया तो क्या, लोक में अपना चला चल गया तो क्या, साम्राज्य हो गया तो क्या, ये तो सब मोहजानसे सम्बन्धित बातें हैं। इनसे आत्माकी अभीरी नहीं, किंतु अपने आपका सहज ज्ञान-स्वरूप क्या है इसका अनुभव आये तो एक ऐसी अभीरी है कि जिसके प्रतापसे ससारके समस्त सकट सदाके लिए टल सकते हैं। आत्माका विशुद्ध वैभव पूर्णरूपसे जिसने प्राप्त कर लिया है ऐसे सकल परमात्मा प्रभु अरहत देवके सम्बन्धमें यह कहना कि शरीरकी पुष्टिके लिए वे भोजन करते हैं, तो यह बात युक्त नहीं है। यदि मोड़ी जीवोंकी तरहसे वे प्रभु भी शरीरकी पुष्टिके लिए भोजन करने लगें तो फिर उनमें प्रभुता क्या रही। वे तो साधारण पुरुषोंकी तरह दीन हो गए।

ज्ञानध्यानसयमसिद्धिके लिये प्रभुभोजन माननेकी मूढता—प्रभुके तो अब केवलज्ञान हो गया जिसके द्वारा समस्त पदार्थोंके स्वरूपका प्रतिसमय स्पष्ट साक्षात्कार करते हैं। यदि प्राप्त न होता ज्ञान तो कहा जा सकता कि ज्ञानलाभके लिये वे कुछ काम करते हैं। जहाँ परिपूर्ण ज्ञान लाभ है जिसके आगे और कुछ चाहिये ही नहीं, ऐसा अभीम अनन्त ज्ञान जिनके प्रकट हुआ है उनके विषयमें कहना कि वे ज्ञान सिद्धिके लिए भोजन करते हैं तो यह अपवादकी बात है। उनके ज्ञान उत्पन्न हुआ है और विशुद्ध हो जानेके कारण यह ज्ञान अक्षयस्वरूप है, त्रिकालमें कभी नष्ट नहीं हो सकता। तब फिर ज्ञान शुद्धिके लिये भोजन प्रवृत्ति कहना तो प्रभुके लिये अयुक्त है। ध्यानकी बात कहो तो प्रभुमें जो ध्यान परमार्थसे है ही नहीं, क्योंकि ध्यान कहते हैं चित्तके निरोध को। एक तरवमें किसी पदार्थमें किसी विषयमें अपने मनको लगा देनेका नाम ध्यान है। मन प्रभुमें रहा नहीं आवमन प्रभुमें है ही नहीं जिससे कल्पना करें और किसी विषयमें उपयोगको स्थिर करें, ध्यान करें। ध्यान वहाँ सम्भव ही नहीं। करुणानुयोगमें जो ध्यान बताया गये हैं—सूक्ष्मक्रिया प्रतिपाती और व्यपगत क्रियानिवृत्ति, तो उपचारसे कहे गए हैं अर्थात् ध्यानका काम है कर्मक्षय जैसे हो उनके हो रहा है तो उन परमात्माके कर्मक्षय निरखकर एक ध्यानका उपचार कर दिया गया है। तो ध्यान प्रभुमें वस्तुतः होता ही नहीं है। ध्यान तो परम पहिले ही हो चुका। उस ध्यानके प्रतापसे ही वे परमात्मा हुए। अब परमात्मासे यदि कुछ ध्यान

करना बाकी रहा तो समझो कि वे अघूरे हैं। तो प्रभुप ध्यानकी बात कहना भी युक्त नहीं। समयकी सिद्धि के लिए भी आहारकी बात लेना युक्त नहीं क्योंकि समय है यथाव्याप्त। वह तो सदा रहता है। यथाव्याप्तका अर्थ है जैसा आत्मका स्वरूप है वैसा प्रकट हो गया है, जहां किसी भी प्रकारका विकार नहीं है, आत्माका जो विशुद्ध स्वरूप है वह प्रकट हो गया है। वह यथाव्याप्त समय प्रभुके सदा ही रहता है। अब इसके अगे किस समयकी सिद्धि करना? हमसे यह बात कहना भी ठीक नहीं है कि प्रभु ज्ञानध्यानसमयकी सिद्धि के लिए आहार करते हैं।

क्षुधावेदनाप्रतीकारके लिये प्रभुभोजन माननेकी अज्ञानता—तीवरा विषय भी ठीक नहीं कि प्रभु भूखकी वेदनाका प्रतिकार करनेके लिए भोजन करते हैं अनन्त सुख अनन्त शक्ति सम्पन्न भगवानको क्षुधाकी वेदना सम्भव ही नहीं है। अपने स्वभावको लेकर जोड़ा प्रभुके स्वरूपका निर्णय तो बनावें। प्रभु क्या है? एक ज्ञान-विण्ड ज्ञानमात्र आत्मा तो अमूर्त है ही, उभमें रूप, रस गंध, स्पर्श नहीं है पर यह ससार अवस्थामें आत्माका जो यह अमूर्त रूप मूर्त शरीरमें जकड़ा है, एक दूसरेसे व्यवहार करता है, चाहे किसी रूपमें सही, ऐसा जो भूतिक ढङ्ग बन गया है यह स्वयं के स्वरूपकी सम्हाल न करनेके कारण बन गया है। यही तो विदम्बना है जिसको देखकर मोही लोग खुश होते हैं। यह मैं हूँ, यह मेरा है, यह तो सारी विदम्बना है। इनसे रहित आत्माकी जो एक विशुद्ध अवस्था है वह अपने अमूर्त ज्ञानस्वरूपमें रहने की अवस्था है, बात तो आत्ममें वह है आत्माकी। जहां ज्ञान प्रकाशमात्र रह गया, परिपूर्ण रह गया, ऐसा ज्ञानपुञ्ज जो कि अनन्त आनन्दका अविनाशी है ऐसे अनन्त शक्तिमय प्रभुमें किसी प्रकारकी वेदना बताना यह तो अत्यन्त अयुक्त बात है। इसलिये यह तीसरा विकल्प भी ठीक नहीं कि प्रभु क्षुधावेदनाके लिए भोजन करते हैं।

प्राणरक्षार्थ प्रभुभोजन माननेकी अमञ्जलता—अब चौथा विकल्प क्या सम्भव हो सकता है? क्या प्रभु प्राणोंकी रक्षाके लिए भोजन करता है? क्या यह बात जब सकती है? भरे। प्रभु तो परमशरीरी हैं। परमशरीरी जितने भी हैं वे सब अप्रमृत्युसे रहित होते हैं और केवलज्ञान होनेपर क्या यह सम्भव है कि उनकी आयु बीचमें कभी भी खतम हो सकती है? वे प्रभु अप्रमृत्युसे रहित हैं, वे अब सर्व प्रकार अमर हो गए हैं। अमर उसे कहते हैं जिसका मरण न हो। मरण तो किसी भी आत्माका नहीं है पर हम ससार अवस्थामें यह जीव अपने मरणकी कल्पना करता है पर आत्माका विनाश नहीं होना। प्राणरक्षार्थ प्रभुका भोजन बतानेकी बात तो यहा दीनताकी है। दूसरी बात हम जीवके साथ आयुर्कर्मका सम्बन्ध लगा है। जब समस्त पातियाकर्मोंको दूर करके वे प्रभु अनन्त चतुष्टय सम्पन्न होते हैं तो फिर अप्रमृत्युकी बात उनमें सम्भव नहीं रहती। ऐसे भोगभूमियाँ देव आदि अनेक जीव हैं जिनके अप्रमृत्यु नहीं होती। प्रभु तो अनन्त चतुष्टय सम्पन्न हैं, इनकी बीचमें मृत्यु

हो जाय यह बात सम्भव नहीं। सो यह भी कहना ठीक नहीं कि प्राणीकी रक्षाके लिए प्रभु भोजन किया करते हैं।

अनन्त गुणवीर्यसम्पन्न प्रभुमें कबलाहारकी असंभवता— किसी प्रकार प्रभुमें कोई अवगुण नाना यह उनमें सम्भव नहीं है। प्रभु तो सर्वतः समस्त गुण सम्पन्न हैं उनमें एक भी अवगुण नहीं है। भक्ताभार, स्तोत्रमें कहते हैं कि—‘को विस्मयोऽयं यदि नामगुणैरशेषैस्त्व सश्रितो निरयकाशतया मुनीश। दोषरूपास्तवित्रि-  
धाश्रयजातगर्वे स्वनातरेऽपि न कदाचिदगीक्षितोऽस्ति।’ हे प्रभो ! आपका आश्रय समस्त गुणोंने ले लिया है। समस्त गुण आपके धारणमें आगये हैं। आप समस्त गुणोंसे भरपूर हो गए हैं। इसमें कोई आश्चर्यकी बात नहीं है। क्यो आश्चर्य नहीं ? हे प्रभो, इन गुणोंने बहुत कोशिश की कि हम कही रहें आये। इन गुणोंने बहुत निवेदन किया इन ससारी जीवोंसे कि हमें ठहरनेके लिए स्थान दो, पर किसी भी ससारी जीवने इन गुणोंको ठहरनेके लिए स्थान नहीं दिया। अरे भगो, भगो ! ऐसा कहकर सभी ससारी जीवोंने उन समस्त गुणोंको भगा दिया। तो वे बेचारे सारेके सारे गुण भक्तमारकर आपके आ गये तो इसमें कौनसा आश्चर्य है ? इसका प्रमाण ? देखिये ! जब दोषोंने इन ससारी जीवोंके पास जाकर निवेदन किया कि हमें ठहरनेके लिए स्थान दो ! तो सभी ससारी जीवोंने घादरसे बुलाया और कहा—आवो, आवो ! तुम्हारे ठहरनेके लिए यहा खूब जगह है। तो सारेके सारे दोष इन ससारी जीवोंके पास आ गए। देखो ना, हे प्रभो ! आपके पास कोई भी दोष न आ सका। तो सारेके सारे गुण प्रभुके पास आ गए और सारे दोष इन ससारी जीवोंके पास आ गये। इसमें आश्चर्यकी कोई बात नहीं। प्रभुके इन गुणोंका वर्णन करनेमें मूलमें यह भी बात हो सकती है कि यह जताना कि प्रभु संसारमें उच्च गुणवान तो आप ही हैं ससारी जीव तो दोषोंसे भरे हुए हैं, गुण तो समस्त आपके पास आ चुके हैं। तो ऐसे उत्कृष्ट गुण सम्पन्न प्रभुमें किसी भी प्रकारकी वेदनाकी बात जोड़ना यह सङ्गत बात नहीं है। प्रभु १८ दोषोंसे रहित हैं—धुषा, तुषा, ठण्ड, गर्मी, जन्म, जरा, मरण, विषाद शोक आदिक जितने भी दोष हैं वे एक भी दोष अब प्रभुमें नहीं रहे। ऐसे निर्दोष प्रभुके ज्ञानस्वरूपपर दृष्टि देकर यदि हम भक्ति स्तुति ध्यान आदिक करें तो बुद्धिमें भी एक प्रभाव बढ़ता है जिससे कि स्वयंकी उन्नति है। प्रभुका स्वरूप बिगाड़ कर फिर प्रभुकी भक्ति करनेमें कोई सिद्धि नहीं है।

वेदनीय सद्भावमात्रसे प्रभुमें परीषहका उपचार कथन—शङ्काकार कहता है कि—यदि सकल परमात्मा प्रभु भोजन नहीं करते हैं तो फिर आगममें यह क्यों कहा कि—‘एकादशजिनेपरीषय’। जिनेन्द्र भगवानमें ११ परीषह होते हैं फिर तो इस आगमसे विरोध खा जायगा। समाधानमें कहते हैं कि ‘एकादशजिने’ इस सूत्र

— जिनेन्द्र भगवानमें उपचारमें

प्रतिपादन किया गया है । पन्तुन प्रभुमें परीपह नहीं हैं, किन्तु वेदनीय कर्मका प्रती  
सञ्चार है इस कारण उपचारमें परीपह बताया गया है । उपचारका कारण वेदनीय  
का सञ्चारमात्र है अन्य और कुछ नहीं । परमायेंदृष्टिमें निरखा जाय तो प्रभुमें परी-  
पहोंका संज्ञाय होनेपर भी क्षुधा आदिक परीपहोंके सञ्चारसे यदि भूख मान ली जाय  
तो रोग वंच, सृष्ट्यागमं परिग्रह भी हो जाने चाहिए, तब तो प्रभुके महान दुःख हो  
गया जैसे वेदनीयके रूने मापने प्रभुमें भूख मान बैठते हो ऐसे ही फिर रोग मान  
घंटो क्योंकि रोग भी प्रसाता वेदनीयसे होता है फिर तो प्रभुको बुखार भी आने लगे  
हावटर्की भी जरूरत पड़े, उन प्रभुका पलङ्गपर भा तिटाना पड़े । ये सब ऐसे आ-  
जायेंगे । फिर तो उन्हें कोई पीट भा दे, उनका घब भी कर दे सब तो फिर वे प्रभु  
महान दुःखी हो गए और जब वे प्रभु इतने अधिक दुःखी हो गए तो फिर उनमें  
प्रभुता ही क्या रही ? जैसे यहाँके समारी लोग भूख प्यास, रोग, शोक, छेदन, भेदन  
आदिके दुःख पाते हैं वैसे ही दुःख प्रभुके लग गए ? तो फिर उनमें प्रभुता ही कहाँ  
रही ?

रसनामें भोजन परिज्ञान करनेपर मतिज्ञानका व अन्य वाधाओंका  
प्रसङ्ग - प्रथम और भी विचार करो । भोजन करनेका रूप तो सबका एकमा ही होता  
है । हाथमें और उठाकर भुजमें टालकर ही तो सभी लोग भोजन किया करते हैं खट्टा  
मीठा, खरबरा आदिक स्वादोंका अनुभवन किया करते हैं, तो ऐसा ही भोजन करनेका  
रूप उस प्रभुका भी होगा वे भी सब प्रकारके स्वादोंका अनुभवन किया करते होंगे ।  
तब तो भगवानके मतिज्ञान आ गया अर्थात् इन्द्रियज्ञान बन गया । तो तुम ही  
बताओ कि प्रभु को भोजनमें गुणघादिकका ज्ञान करते हैं या जो भी उनका उपयोग  
होता है वह सेवा रसना इन्द्रियके द्वारा ही तब भी भगवानमें मतिज्ञानका प्रसङ्ग आ  
गया । यदि लगे कि भोजन ज्ञानके द्वारा प्रभु भोजनका अनुभव करते हैं तब तो मारा  
भोजन को इसके मापने भी त्याग उसका भी उन्हें अनुभवन हो जाना चाहिए, क्योंकि  
केवलज्ञानके द्वारा प्रभु भोजनका अनुभव करते हैं और वे ज्ञानसे ही अपना साधा  
जाना आ रहा ऐसे ही सबका त्याग भी जान रहे । यह नहीं कहा जा सकता कि  
भगवान अपने शरीरमें ठहरे हुए भोजनका ही अनुभव करते हैं, दूसरेके शरीरमें ठहरे  
हूए भोजनका अनुभव नहीं करते, क्योंकि भगवान तो निर्मोह हैं, उनमें या मेरा शरीर  
है या दूसरेका शरीर है ऐसी भेदिका विभाग नहीं है । उनके लिए सब वस्तुएँ हैं जो  
वे भोजनक हैं, उनमें यह विभाग नहीं किया जा सकता कि यह मेरा शरीर है और  
यह दूसरेका शरीर है, यह मेरा साधा भोजन है ऐसा अनुभव वे प्रभु नहीं बिदा करते  
एदि ऐसा अनुभव करें तो वे मारी ऐसी बतलावेंगे । तो यदि भोजन ज्ञानमें अनुभव  
करते हैं तो वे भगवानमें तो मारा भोजन जाना आ रहा है, सुदृढ़ा तो मारा और  
परका भी जाना । सभी भोजनके अनुभव होना चाहिए । हमारे धृष्टपरीपह और  
उपकार प्रविहार साधनमें प्रभुने दुःख नहीं है । तो प्रकाशप्रतिवे प्रतीपह, यह मूल कहकर



जो भगवानमें परीपह बताये गये वे उपचारसे बताये गए हैं ।

“एकादश जिने” सूत्रमें परीपहोंके अभावकी ध्वनि—एकादश जिने ऐसा सूत्र है उसका अर्थ यदि यह करते हो कि प्रभुमें ११ परीपह हैं तो उसका भाव यह लेना होगा कि वे ११ परीपह उपचारसे हैं, वास्तवमें प्रभुमें ११ परीपह नहीं हैं । और यदि उसका यह अर्थ करते हो कि एक न दश इति एकादश, १ भी नहीं, १० भी नहीं, अर्थात् कोई भी परीपह प्रभुमें नहीं तो इससे यह स्पष्ट होगा कि उपचारसे भी प्रभुमें परीपह नहीं माने जाते । इस सम्बन्धमें मन्दः प्रयोग है कि भगवान् धुवा आदिक परीपहोंसे रहित है क्योंकि अनन्त मुखी होनेसे । जो अनन्त आनन्दमय है वह परीपहोंसे युक्त नहीं होता । जैसे सिद्ध भगवान् अनन्त अ न दमे सम्पन्न हैं, क्या उनके धुवादि परीपह हैं ? तो इवेताम्बर लोग भी यो नहीं मानते कि सिद्धमें ११ परीपह हैं । जैसे सिद्ध प्रभुमें कोई परीपह नहीं इसी प्रकार सकल परमात्मा भी अनन्त आनन्दमय हैं इसलिए उनमें कोई परीपह नहीं है ।

भोजन करते हुए प्रभुके अदृश्य होनेके कारणके तीन विकल्प—प्रब कुछ दो एक आखिरी बातें भी सुनो । प्रभुक कवलाहारके शङ्का समाधानमें बहुत सा समय गुजर गया, आखिर अब विराम लेना चाहिये और कुछ आगेकी प्रयोजनभूत बात सुनना चाहिए । मोक्ष क्या है ? मोक्षका स्वरूप क्या है, इस प्रकरणको आगे बहुत विस्तारसे कहा जायगा । सो इस प्रकरणको अब समाप्त करना ही चाहिए । बहुत हो गया । प्रभुमें कवलाहार माननेकी कोई गु जाइश ही नहीं रहे । आखिरी कुछ बातोंमें एक बात यह पूछनी है शङ्काकारसे कि भगवान् भोजन करते हुए लोगों को दिखते हैं या नहीं ? क्या लोगोंको ऐसा दिखता है कि यह देखो प्रभु बैठे हुए भोजन कर रहे हैं । इस तरहसे हाथ उठा रहे हैं, इस तरहसे कीर तोड़-तोड़कर खा रहे हैं ? यदि प्रभु इस तरह दिखें तो उनमें हीनता नजर आवेगी । तो इस बातको शङ्काकार भी नहीं मानता क्योंकि इसमें तो एक बहुत बड़ी विहम्बना और तुच्छता जैसी बात लोगोंको प्रत त होने लगेगी । क्या है, जैसे यहाँके मनुष्य लोग भोजन किया करते हैं तो उनमें कोई प्रभुताकी अहंता तो नहीं होती ? दिखनपर अहंतामें कहीं आ जायगी । तो यहाँ मानते हैं शङ्काकार लोग कि भगवान् भोजन कर रहे हैं, पर मनुष्योंको आँखोंसे नहीं दिखते हैं । तो यह बतलावो कि भगवान् जो नहीं दिखा करते हैं भोजन करते समय सो क्यों नहीं दिखा करते हैं ? क्या वे कोई अयोग्य काम कर रहे इसलिए एकान्तका आश्रय कर मानी छिपकर वे खा रहे हैं, सो लोगोंको नहीं दिख रहे हैं ? या गहन अन्धकारमें स्थित होकर भोजन करते सो नहीं दिखते या विद्या विशेषसे अपनेको उस समय तिरोहित कर देते इस कारण नहीं दिखते ।

भोक्ता प्रभुके अदृश्य होनेके प्रथम दो कारणोंपर विचार—यदि एकांत

मे आकर हम तरहसे छिप करके प्रभु भोजन करते है तो इसमे तो बहुत बड़ी हीनता की बात आ जायगी । जैसे कोई परस्त्रीलम्पटी पुरुष कोई अनुचित काम करता है, पाप करता है तो वह लोगोसे छिप करके करता है क्योंकि वह अयोग्य काम है । इसी तरह एकांतमे खाने वाली भी बात हो गई । यदि प्रभु छिपकर भोजन करते है तो इसमे तो एक बहुत बड़े दोषकी बात है । वे भी जानते है कि यह खानेकी बात दोषीक है इसलिए वे छिपकर भोजन करते है तो सारा परिणाम ही दूषित हो गया, प्रभुता क्या रही वहाँ तो दीनता आ गई । यदि कहो कि जिस समय प्रभु भोजन करते है उस समय अंधेरा छा जाता है । तो उस समय भोजन करते हुए वे दिखा नहीं करते अथवा जब या जहा गहन अन्धकार होता है वहाँ स्थित होकर भोजन करते यह कहना अयुक्त है क्योंकि वहाँ अन्धेरी तो सम्भावना है ही नहीं । प्रभुका शरीर ही ऐसा प्रकाशमय है कि उसकी दीप्तिसे ही अन्धकार दूर हो जाता है । प्रभु जहाँ बैठे वहाँ सर्वत्र प्रकाश बना रहता है । उनका देह स्वयं प्रकाशमय है, अन्धकारकी भी सम्भावना नहीं है जिससे माना जाय कि प्रभु अन्धेरेमे खा रहे है इसलिए लोगोको नहीं दिखते । तो यह विकल्प नहीं उठाया जा सकता कि भगवान इसलिए नहीं दिखते है आँखोसे कि वहाँ अंधकार छाया रहता है ।

विद्याविशेषके उपयोगसे भोक्ता प्रभुके अदृश्य होनेका विकल्प—अब शङ्काकार कहता है कि भगवान आँखोसे इस कारण नहीं दिखते कि भगवानमे ऐसी विद्या विशेष है कि जिस समय वे भोजन करते है उस समय वे ऐसी विद्याका उपयोग करते है कि वे भोजन करते हुए लोगोको न दिखे । यहाँ भी जादूगर लोग ऐसे होते है जो ऐसा आँखोको धोखा दे देते है कि कुछसे कुछ दिखने लगता है । अगर बहुत से लोग खडे है घड़ी बाँधे हुए और समय तो हो करीब ४ बजे दिनका, पर जादूगर कहदे कि देखो हम समय घड़ीमे ठीक १२ बज रहे है तो देखने वाले उन सभी लोगो को अपनी अपनी घड़ीमे १२ बजनेका ही समय दिखता है । अब तथ्य उसमे क्या है, बात क्या है इसपर हम कुछ नहीं कह रहे है लेकिन ये जादूगर लोग ऐसी ही अनेक बातें दिखा देते है कि लोगोको कुछसे कुछ दिखने लगता है । कहो एक रुपएका दो रुपया बना दे । एक जादूगर था । तो उसने बहुतसे खेल दिखाये पर एक खेल ऐसा दिखाया कि जब वह अपना डिब्बा लेकर चला किसी मनुष्यकी टोपी उठाकर हिलाई तो उस टोपीसे कुछ कनखना करके रुपए गिर, वो ही जिसकी भी कमीज, धोती, कुर्ता आदि पकडकर हिलाया, वहीसे खनखनकी आवाज आई, बादमें वह सभी लोगोसे एक एक दो दो पैसा मागने लगा । तो वहाँ था क्या ? केवल आँखोका धोखामात्र था । तो ये तांत्रिक लोग भी कुछसे कुछ बात करके दिखा देते है । तो इसी प्रकारसे ये प्रभु भी अपनी विद्याविशेषसे ऐसा दृश्य उपस्थित कर देते है कि प्रभु भोजन करते जाते है पर लोगोको दिखते नहीं है ऐसा शङ्काकार कह रहा है ।

विद्याविशेषके उपयोगसे भोक्ता प्रभुके अदृश्य होनेके विकल्पाका निराकरण—अब उक्त आशङ्काका उत्तर देते हैं कि यदि वह अपनेको भोक्तृ करने के लिए विद्याविशेषका उपयोग करते हैं तो फिर उनमें निर्ग्रन्थता कहाँ रही ? बड़े ऊँचे महर्षिजनोंमें अनेक ऋद्धि उत्पन्न हो जाती है और उन्हें पता भी नहीं रहता कि मेरेको कोई ऋद्धि उत्पन्न हुई है । जिस समय मुनि अकम्पनाचार्यके सघपर हस्तिनापुरमें विपत्ति आयी थी कि मुनिहत्याभयासमें कीलिन बलि आदिक ४ भन्त्री देशनिकोला पाकर यहाँ वहाँ बोलकर जब हस्तिनापुरके राजा पद्मके यहाँ भन्त्री बन कर रहने लगे थे उस समय एक सिंहपाल-नामक विरुद्ध राजाको खनकपटसे बलिने अपने बशमें कर लिया, उस समय राजाने उस बलि भन्त्री पर प्रसन्न होकर यह वचन दिया था कि तुम्हें जो माँगना हो माँग लो । उस समय बलिने यह कह दिया था कि—हमारे वचनको भण्डारमें रख लो समय पाकर माग लेंगे । जब अकम्पनाचार्य आदिक ५०० मुनियोंका सघ हस्तिनापुर आया उस समय बलिने अपनी कषायको पूरा करने का भोक्ता समझा । बलिने ७ दिनका राज्य उस राजासे माँगा । अब तो वे बलि आदिक चारो भन्त्री पूर्ण स्वतन्त्र हो गए । मुनिसघको चारो ओरसे काटोंसे वेड दिया उसके भीतर और भी कूड़ा करकट आदिक गंदी चीजें मरदी और उममें धाँप लगीं हो । उस समय उन मुनियोंके कण्ठ रुद्ध हो गए थे पर वे सब समार, शरीर, भोगोंको अनित्य जानकर जीवन्तकी इच्छा न रखकर व्यानस्थ हो गए । उस समय अवर्णनक्षत्र कांप रहा था । सावन सुधी पूर्णिमाका उत्तान है, चतुर्थकांताकी यह घटना है उस कम्पित अवर्ण नक्षत्रको देखकर अन्य देशकी पहाड़ीपर स्थित एक मुनिराजने रात्रिके समय हाय शब्द बोला । साधुजन रात्रिको भौन रहते हैं, मगर—यह एक भयानक उपद्रवका समय था तो हाय शब्द बोल आया, यद्यपि साधुजन जरा भी अपने नियम समयसे किसी भी परिस्थितिसे थोड़ा भी डिगते हैं तो उसका भी वे आश्रयित लेकर बुद्ध होते हैं, तो भी परिस्थितिया ऐसी आती हैं कि जहाँ धर्मका अधिक सम्बन्ध है, तोयरक्षाका तो बोल आना ऐसा हो जाता है, तो उस समय उनके निकट पुष्पदन्त क्षुल्लक थे उन्होंने पूछा महाराज ! क्या विपत्ति है ? तो बताया कि—एक सघपर ऐसी आपत्ति आ रही है और उसके निवारणका एक उपाय भी है । तो पुष्पदन्त महाराज बोले—वह कौनसा उपाय है ? मुनिने कहा कि विष्णुकुमार—मुनिको विक्रिया ऋद्धि उत्पन्न हुई है, वे यदि चाहें तो उस उपद्रवको समाप्त कर सकते हैं और जिस तरह कर सकते हैं वे अपने बुद्धिबलसे विचार लेंगे । तब यह पुष्पदन्त क्षुल्लक इनको विद्याविशेष सिद्ध थी, सो शीघ्र ही विष्णुकुमार मुनिराजके पास पहुँचे और बिनती की कि महाराज ! अकम्पनाचार्य आदिक ५०० मुनियोंके सघपर ऐसी विपत्ति आई है और उसका उद्धार कर सकनेमें आप ही समर्थ हैं । उपद्रवकी बात सुनकर विष्णुकुमार बोले कि वह कौनसा उपाय है ? तो पुष्पदन्त महाराजने कहा कि आप को विक्रिया ऋद्धि सिद्ध है । अब आप स्वयं विचार कर सकते कि कौनसा उपाय है

जिगमें वे सभस्त मुनि सकटसे बच सकते हैं । बलिने ७ दिनका राज्य मागकर ब्राह्मणोंको दान देनेका बहाना रखकर लोगोंपर छात्र डाल दिया और उस मुनिसभ पर इननाबडा उपद्रव किया । तो विष्णुकुमार मुनिने पूछा कि हमको विक्रिया ऋद्धि भी मित्र है क्या ? बात यहा यही बनानी थी कि बड़े बड़े योगीश्वरोंको बड़ी बड़ी ऋद्धिया भी उत्पन्न हो जाती हैं पर उन्हें उनका पता नही रहता । भ्राविर, विष्णु कुमारने परीक्षा करनेके लिये अपना हाथ बढाना शुरू किया तो हाथ बढता ही गया, अब क्या था, अग्नि छोटा बामन शरीर धारणकर विष्णुकुमार मुनि बलिके पास पहुँचे और बोले — हमे भी कुछ दान दो । बलिने कहा — जो चाहो सो माँगलो । तो विष्णुकुमारने कहा कि हमे तो ३ पग भूमि चाहिये और कुछ भी न चाहिये .. नहीं, नही और कुछ मागो तीन पग भूमिसे क्या होगा ? तुम वैसे ही नाटे कदके हो । तो विष्णुकुमारने कहा — नही, हमें और कुछ न चाहिये ! तो बलि बोला — अच्छा, तीन पग भूमि नापलो । विष्णुकुमार मुनिने विक्रियाऋद्धिमे अपने शरीरको इतना बडा बना लिया कि दो पगमे ही सारे मनुष्य लोकको नाप लिया, तीसरे पगके लिए उन्हें जगह ही न मिली । यह दृश्य देखकर बडा हाहाकार मच गया । बलिसे विष्णुकुमारने तीसरा पग घरनेके लिये जगह मागो तो वह बलि क्षमा मागता हुआ कहता है—महाराज ! तीसरा पग घरनेके लिये हमारी पीठ है । लमा करो ! भ्राविर जैसा विष्णुकुमारने कहा वैसा बलिको करना पडा । इस तरहसे उन ७०० मुनियोंका उपसर्ग दूर हुआ । तो मूल बात यह बतानी थी कि बहुतसे योगीश्वरोंको बडा प्रतिशय ऋद्धिका प्राप्त हो जाता है फिर भी वे उसका ध्यान भी नहीं करते, अपने विद्याविशेषका उपयोग नहीं करते । फिर जो परमात्मा हो गए उनमे विद्या विशेषका उपयोग करनेकी बात थोपना यह तो असंभव बात है । यदि वे प्रभु ऐसा करने लगे तो फिर उनमे निग्रन्थता कहा रही ? प्रभुपने की बात तो दूर जाने दो ।

सकल परमात्माको अदृश्य होनेकी अनावश्यकता अच्छा, अब एक बात और बतलावो कि ये प्रभु तो अदृश्य है किसीको दिखते नहीं हैं तो ऐसे प्रभुको आहारदाता आहार कैसे दे पाता होगा ? जब कोई दिखता ही नहीं तो वह आहार किसे दे ? तो यह बात कहना युक्त नहीं है कि भोजन करते हुये भगवान दूसरेकी आँखोंमे नहीं दिखते हैं । यदि कहो कि प्रभुका ऐसा प्रतिशय विशेष है उसमे बिकल्प क्या उठाते हो, क्यों नहीं दिखते, क्यों नहीं दिखते, अरे प्रभुके ऐसा प्रतिशय है कि वे भोजन करने जाते हैं फिर भी दिखाई नहीं देते । तो ऐसा ही प्रतिशय यहाँ तुम क्यों नहीं विनोद मानलो कि प्रभुमे भोजनका अभाव है । वे कबलाहार नहीं करते । अन्य अथ अभिप्राय लेकर प्रभुमे कबलाहार मिद्ध करना और उनकी प्रभुताकी लाज रखने की कोशिश भी करना यह बात सिद्ध नहीं हो सकती है । प्रभु हैं परमात्मा । तीनों लोकके जीवो अधिपति हैं । वे शुषा तृष्णा आदिक ममस्त दोषोंसे रहित हैं, ऐसा परमात्माका स्वरूप है और यही परमात्म स्वरूप हम सब उपासकोंके लिए ध्येय है ।

परमपवित्र आदर्श ध्येय सकल परमात्माके कबलाहारकी प्रसम्भवा — देखो हम आप लोगोंके मन तो है ही और यह कहीं न कहीं लगता है, इस मनके लगनेका ही नाम भक्ति है। भजन करना और सेवन करना एकार्यक है। पर भजन करना यह शब्द सभीको अच्छा लगता है, सेवन करना यह शब्द किसीको नहीं अच्छा लगता, पर हैं दोनों एकार्यक शब्द। भगवानके ज्ञानानन्दादिक गुणोंके समान ही जो अपना स्वरूप है उस स्वरूपको उपयोगमें लेना उस स्वरूपका इस्तेमाल करना, उसे व्यवहारमें लेना तन्मात्र अपना आचरण करनेका प्रयास करना यही तो भगवानका सेवन है। तो उस प्रभुका ध्यान करके भक्तजन करते क्यों हैं? उनका उद्देश्य क्या है? उनका उद्देश्य मात्र एक ज्ञानानन्दका है। जीवनमें अनेक काम किए हैं। जीवन भर साक्षात्क स्वरूप विषय कषाध भोगे, अनेक प्रकारके सामाजिक भोग भोगे, सभी प्रकारके प्रयोग कर लिए इसलिए कि हमें सुख मिलेगा, मगर उन सब प्रयोगों से इस जीवका अभी तक सुख न मिला क्योंकि सुख मिला होता तो फिर दुखी होने की जरूरत क्या थी? इस दुखकी ही परम्परामें पड़ा हुआ यह जीव जन्ममरणके घोर दुःखमयी चक्कर लगाता हुआ अपनेको सदा बरबाद हो करता रहा। इस जीवने अभी तक लाभकी कुछ भी बात न पाई। हम अभी अपनी अपनी दुनियामें नहीं आये हैं, बाहरी बाहरी दुनियामें ही हमने अपना उपयोग लगाया है। हम इस उपयोगसे हटकर अपने निजी स्वरूपकी अपनी दुनियामें आये तो ऐसा पवित्र आनन्द प्रकट होगा कि जो मेल जो सफट हम जीवके साथ लगे हुए हैं वे समाप्त हो जायेंगे। ऐसा ही उपाय करके जिन्होंने धातिया जमीनका विनाश किया और अनन्त चतुष्टयस्वरूप पाया जिनका ज्ञान अनन्त है, जो कुछ भी सत् हैं, ये, और होंगे, वे सब उनके ज्ञानमें आये हैं। या यो कहो कि जो उनके ज्ञानमें नहीं है वह सत् है ही नहीं। जो है वह सब ज्ञानमें आया। इतना जिनका विशाल ज्ञान और ऐसे विशाल ज्ञानका अवलोकन करने का दर्शन और सदा निराकुल रहे, भविष्यमें कभी भी उस स्वरूप विकाससे रुचमाण की हानि नहीं हो सकती है, ऐसी जिनके अनन्त सामर्थ्य है, अनन्त आनन्द है, अनन्त चतुष्टय सम्पन्नता है ऐसे प्रभु तो कबलाहार रहित ही रहना चाहिए।

निरावरण विशद ज्ञानके सकल प्रत्यक्षत्वकी सिद्धि — यह प्रसङ्ग इस बात पर चला था, प्रकरण मूलमें यह था कि कोई प्रत्यक्ष ज्ञान होता है निरावरण। इसपर एकने शका की कि निरावरण ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता। अनादिपुत्र ईश्वरका ज्ञान प्रत्यक्ष है। एकने कहा कि निरावरण ज्ञान तो होता है मगर प्रकृति ही सावरण थी, वही निरावरण हो गई, वही सर्वज्ञ भगवान है। इसके बाद श्वेतांबर सिद्धांतवादी कहते हैं कि मुन्हारी सब बातें ठीक हैं मगर प्रभुकी स्थिति भोजन किये बिना नहीं रह सकती। सो इन्हें भोजनकी सुधि आई और प्रभुमें भोजनकी सिद्धि करनी चाहिए, मगर बबलाहार प्रभुमें सम्भव हो ही नहीं सकता। वह प्रभु अन्तरङ्ग बहिरङ्ग समस्त दोषोंसे रहित है। ऐसे समस्त दोषोंसे रहित जो सकल परमात्मा है वह प्रत्यक्ष ज्ञानी

३। उ। परं बोलिया कनोंको अविरण नहीं रहा। उनका ध्यान करनेसे हमें अपनी ज्ञान्तिका मार्ग मिलना है। और जब तक राग है, ससार है तब तक ऐसा पुण्यवर्द्धन मिलता है कि इनको यहाँ भी समृद्धियाँ प्राप्त होती हैं और अन्तमें सबका परित्याग करके निर्वाण प्राप्त कर लेते हैं। इसलिए हमें इन प्रभुकी भक्ति करना योग्य है।

जीवका अनादिमुक्त स्थान—इस जीवका आदिस्थान निगोद है। इस जीवके चिरकाल बसे रहनेके घर बताया जा रहे हैं। जीव चिरकाल तक जिस घरमें रह सकता है, रहता है और रहेगा वे दो हैं—एक तो निगोद और दूसरा मोक्ष। तो यह जीव अनादिसँ निगोदमें बसता चला आया था। जहाँ बहुत छोटा शरीर, एक शरीरके अन्तर्गत जीव धनी, एक ईर्ष्या लें तो सबका इवास हो, और लब्धपर्याप्तक होने से इवासकी बात ही नहीं है। एक इर्ष्यामें १८ बार जन्म मरण हो, अर्थात् एक सेकेण्डमें करीब २३ बार जन्मते और मरते हैं। जहाँ जन्म लेना, मरण करना, आयु का क्षय होना, नई आयुका भोगना फिर उसका क्षय होना यही निरन्तर जिनका काम है। केवल स्पर्शन इन्द्रिय द्वारा बहुत तुच्छ जिनका ज्ञान है, जो सदा आकुलताग्रोमे ही निरन्तर पड़े रहा करते हैं जिनकी आकुलताओंका व्यक्त रूप भी हम आप जैसा नहीं बन पाता और जैसे भीतर धक्कती आग है, ऊपर पता नहीं पर भीतर जल भुन रहे है यो ही वे निगोदिया जीव आकुलित रहते हैं।

एकेन्द्रियके भवोंमें भी तुच्छता—उम निगोदभवसे निकलनेका क्या उपाय रहे ? जब सुभक्षितव्यतासे स्वयं ही पारणामोमे यथानुरूप मदता आती है। किसी प्रकारका कोई शुभ भावसा बना, कुछ बना तो यहाँ बहासे निकलते हैं पर निकलकर यदि पृथ्वी बने, आग, हवा, पेड़ इनमें ही रमा, इनमें ही जन्म लिया तो निगोदसे कुछ तो अच्छा हो गया। लेकिन एकेन्द्रियके ज्ञानसे छुटकारा तो नहीं मिला, इसमें भी कितना दुःख है। पृथ्वीको खोदलो, काटलो तो क्या पृथ्वीके जीव बाधित नहीं होंगे ? पानीको गर्म किया जाता, आगको बुझा दिया जाता, हवाको रबड़में रोक लिया जाता, पेड़को छिन भिन्न कर दिया जाता तो क्या यह उनपर क्लेश नहीं ? ये तो परधातजन्म बातें हैं पर स्वयं अपने आपमें जो निरन्तर आकुलता बनी रहनी है वह तो है ही।

इन्द्रियादि असङ्गी भवोंमें भी हितदर्शनकी असंभवता—एकेन्द्रियसे निकले तो दो इन्द्रिय जीव हुये। इतना विकास हुआ कि अब रसना इन्द्रियसे भी यह जीव ज्ञान करने लगे। जैसे लट, केचुवा, जोंक इनमें बड़ा ज्ञान और बढ़ गया। अब उसमें रचना इन्द्रियके द्वारा कैसा ज्ञान बढ़ा सो हम सब उसमें समझ बनायें तो वह तुच्छ लगता है। वहाँसे तीन इन्द्रिय जीव हुए, तो इस जीवमें सिर्फ इतना ही और विकास हुआ कि घ्राण इन्द्रियके द्वारा भी ज्ञान करने लगे, जैसे चींटी कीड़ी आदि।

ये गन्धका भी ज्ञान करते हैं और जो द्रष्टृ गन्ध हैं उन्हें पहचान जाते हैं<sup>१</sup>। इससे कुछ और विकास हुआ न चार इन्द्रिय जीव हुए। ये उड़ने वाले कई पंरों वाले जो जीव नजर आते हैं वे चार इन्द्रिय जीव हैं। जैसे भैंवरो, मच्छर, टिट्ठी, आदि। इनको चक्षु इन्द्रिय प्राप्त हो जाती है तो इनमें रूपका ज्ञान करनेकी भी थोड़ी सामर्थ्य आ जाती है। इससे और विकास हुआ तो पञ्चेन्द्रिय जीव हुये। अब कानोंके द्वारा भी कुछ ज्ञान करनेका विकास हो गया लेकिन मन न मिलनेसे वहाँ भी अहितसे बचने व हितके मार्ग में लगनेका पुरुषार्थ नहीं चल सकता।

सच्ची पञ्चेन्द्रिय होनेपर भी हितका, अप्रयास और, संसारभ्रमणकी असमाप्ति—पञ्चेन्द्रिय भी हो जायें और मन मिले, इतना होनेपर भी यदि पशु रहे, सिंहादिक क्रूर जानवर रहे तो पापकर्मोंको करके ही अपना अन्तर्ण कर लेते हैं। नारकी बने तो वहाँ भी क्लेश भोगते हैं। मनुष्य बने तो यहाँ भी यदि विषय कषायोंमें ही रमकर जीवन खो दिया तो उससे लाभ क्या पाया? मनुष्य होनेमें और पशु पक्षी होनेमें फिर तो कोई अन्तरकी बात न रही। कदाचित् मरकर देव हुए तो, वहाँ भी विषयोंमें रमकर दूसरोंके सुख साधन देखकर, दूसरोंके वैभवको निरखकर अन्दर ही अन्दर जल भुनकर जीवन खो दिया, तो उसमें भी कोई लाभकी बात न मिली। ऐसी यह संसारकी भटकना चल रही है।

संसार परिभ्रमणका कारण—संसारकी भटकनाका कारण—है—मिथ्या श्रद्धानि मिथ्याज्ञान और मिथ्या आचरण। जो चीजें अपनी नहीं उन्हें मान लिया कि ये मेरी हैं, घर, धन, सम्पदा, परिवार, ठाटबाट, इज्जत, सम्मान आदिक ये सब इससे भिन्न चीजें हैं, पर इन्हें मान लेते हैं कि सब मेरी चीजें हैं, यही तो मिथ्याश्रद्धान है। जैसे संवका संकोच करके थोड़े शब्दोंमें कहा जाय तो यही कि परमाय बुद्धिपना है जो पर्याय मिली उसीको मान लिया कि यह ही मैं हूँ। यह मिथ्या श्रद्धान, लदा हुआ है और इसी मिथ्या श्रद्धानके विस्तारमें जो अनेक अनुभव चल रहे हैं। शरीर, उत्पन्न हुआ तो इसने समझ लिया कि मैं उत्पन्न हो गया। शरीरका वियोग हो गया तो इसने समझ लिया कि मैं उत्पन्न हो गया। शरीरका वियोग हो गया तो इसने समझ लिया कि मैं मर गया। जो काम अच्छे हैं ज्ञान और वैराग्यके हैं उनकी ओर तो रुचि नहीं जगती, उन्हें तो दुःखका कारण माना। अरे कहीं फस गए, आज तो पठितोंके चक्कर में पड़ गए। अब यहाँ इस ज्ञानसंभासे इस ज्ञानचयोंके बीचमेंसे, कैसे भागा जाय? कुछ कष्ट सा अनुभव करते। प्रथम तो इस ओर आते ही नहीं हैं। सम्वेगकी बातें भी नहीं रुचती। भला जिस आत्माका निराहार स्वभाव है, नि शरीर रहनेमें ही जिस आत्माकी ग्लाइ है, यह कल्याणकी अन्तिम अवस्था है। उसे भूलकर, उत्साह-हीन, कायर हो रहे हैं। अगर बात आये कि रातको न खावो तो बड़ा जोर सा लगता, बुरा सा लगता। भला इन २४ घटोंमें मनुष्यताके नाते दिनमें ही एक दो

बार खा लिया तो इससे स्वास्थ्य बिगड़ना है कि सुधरता है ? बीमार होनेपर डाक्टर लोग खाना खानेके लिए बताते हैं कि छोड़नेके लिए ? खाना छोड़नेके लिए बताते हैं । तो यह तो केवल स्वच्छन्दताकी मनकी प्रवृत्ति है जो कि जरा भी समयको चित्त नहीं चाहता, और रागभाव स्नेहभाव जो अहिंसरूप हैं उनकी बात आये तो मन प्रफुल्लित हो जाता है । अभी कोई सिनेमाका प्रोग्राम बन जाय तो देखो कितना हर्षित होकर कितने उमङ्गसे उस प्रोग्राममें आते हैं । तो जीवको विषयोका सस्कार बनानेमें ज्ञान और वैराग्यकी बात तो रुचती नहीं और रागकी बात रुचती है, धनकी बात रुचती है उसकी कभी वाट नहीं जोहते । जो आत्माको अन्तिम पावन कल्याण को अवस्था है । मैं कब ऐसा समय पाऊँ समस्त सम्पादित रहित होकर केवल आत्मा ही आत्मा रह जाऊँ, ऐसी बात मनमें कहा आती ? स्वप्नसम मायावी दुनियामें इस कलित पर्यायकी यशकी ठान रखी है दुनियामें मेरा नाम हो, विषयोके भरपूर साधन मिलें । विषयोमेंसे रुचनेकी जिन्होंने अग्नी प्रवृत्ति की है उन्हें इन विषयविषोका ही पान करना रुच रहा है । कुछ तात्कालिक मधुर होनेके कारण उन्हें मोक्षकी प्रतीक्षा करनेकी बात कैसे आ सकती है । यो मिथ्या ही श्रद्धा है और ऐसा ही अपना उपयोग बनाये रहते हैं और विषय-कषायोका ही आचरण कर रहे हैं इससे ससारमें इतना परिभ्रमण कर रहे हैं ।

ससारसङ्कटोंसे मुक्त होनेके मार्गका दर्शन कदाचित किसी जीवको कुछ ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे मदकपायके बबसरसे कुछ लाभ उठानेकी बात आये और कुछ आत्महितकी रुचि जगे तो वह वस्तुस्वरूपके यथार्थ जाननेका अभ्यास रखता है और ऐसा ही अपने ज्ञानको बनाता है, परसे उपेक्षा करके एक इस निज केवल ज्ञान आनन्दस्वरूप अपने आगमें ठहरनेकी सोचता है, उद्यम करता है और इस यत्नमें जब कभी ज्ञानके द्वारा इस ज्ञानस्वरूपकी अनुभूति हुई तब यह जानता है—अज्ञे मेरा सर्वस्व तो यह है और ये सारे समागम सम्पर्क तो अहिंसरूप ही हैं । ऐसे अन्त यत्न-शील आत्माको सम्यक्त्व उत्पन्न होता है । सम्यक्त्वके समान इस जीवको कुछ भी हितकर नहीं है । जीवको सम्यक्त्व हो अर्थात् इस शरीर तकसे भी निराला केवलज्ञान ज्योतिमान आनन्द भरपूर अपने आनन्दके सर्वस्व स्वरूपरूप इस अतस्तत्त्वका भान हो तो इस जीवको ससारसे छूटनेका मार्ग मिलता है ।

ज्ञानी सतका सवेगपरक तत्त्वचिन्तन—यह अन्तस्तत्त्वका रुचिया ज्ञानी सत अपनेमें तत्त्वचिन्तन करता है । जगतके समस्त पदार्थोंका समागम अहित है, विनाशक है ये सम्पर्क सदा नहीं रह सकते हैं पर मेरे आत्माके इस स्वरूपका सम्बन्ध तो जो स्वयं आनन्दमय है निरन्तर रहा करता है । इस जगत्में मेरे को मेरे सिवाय अन्य कुछ शरण नहीं है, बल्कि परको शरण माननेकी दृष्टि करनेसे मैं अपने स्वरूप-दृष्टिसे दूर हो गया, रीता हो गया, तो अशरण बन गया, परको शरण माननेकी बुद्धि



मैं यह मैं अशरण हो जाता हूँ। हम मेरेका मेरे मिवाय और कोई शरण नहीं। इस मेरेका केवल यह मैं ही ज्ञान-रक्षा शरण हूँ। वही तन्मात्रिक अन्तर्द है। समार के इन रागादिक भावोंमें तो दुःख ही दुःख है। इन सब दुःखोंका करने वाला और दुःखोंसे छूटनेका उपाय बनने वाला और दुःखोंसे छूट सकने वाला यह मैं सर्वत्र अकेला ही तो रहा करता हूँ। अकेला ही सभारसे रहता हूँ, अकेला ही सभारसे छूट कर मुक्त होकर अपने आपमें सद्युद्धिका अनुभव करता हूँ। मेरा और सिवाय अथ कुछ मेरा नहीं है। यह मैं स्वयं पवित्र हूँ। उभय ज्ञानस्वरूपमें अविभक्तताका कहीं अवसर है। मोही पुष्प जिस शरीरमें आसक्त हो रहे हैं, दृष्टि बना रहे हैं यह शरीर भीतरसे ऊपर तक सर्वत्र गदा है, अशुचि है, अत्यन्त अपवित्र है। मनुष्यका यह अशुचि शरीर तो इसे वैराग्य बनाकर विरक्त रहकर अत्मसाधना करके मोक्षका उपाय बनानेके लिए मानो मिला है। देखो, तो जब इतना गदा शरीर मिला इनपर तो थोड़ी इतराते हैं यदि यह कुछ देवोंके शरीरकी भाँति भला सा मिन जाता, गदगो न होती तब तो न जाने ये जीव कितना इस शरीरमें रम जाते। तो यह शरीर मिला है विरक्त रहनेके लिए किन्तु मोही जीव विष्टाके कीड़ाकी भाँति इसी अपवित्र शरीर में रमते हैं। हमसे इस आत्माका कुछ भी हिन नहीं है। अपने आत्माके पवित्र ज्ञान-तन्मस्वरूपको निहारनेमें ही कल्याण है। इस ही दृष्टिमें कम रुकेंगे। कर्मोंका बन्ध कटेगा और यह लोकभ्रमण मिटेगा। ऐसा महा दुःख यह रत्नत्रय इस जीवको जब प्राप्त होता है, जब यह जीव धर्ममें आता है तब समस्त सभार शरीर भोगोंसे परिग्रहों से आरम्भमें विरक्त होकर निर्ग्रन्थ होकर केवल आत्माकी साधनामें रहा करता है।

साधु सती द्वारा ज्ञानधन अन्तस्तत्त्वकी साधना—तत्त्वज्ञ साधुजन अपने आत्मसिद्धिकी धुनमें कहीं रहते हैं ? गुफामें बने हैं। ककरोनी जमीनमें पड़े रहते हैं। बाह्य दुःखोंकी ओर कुछ भी ध्यान नहीं है। शरीरके आरामकी तरफ उनका कोई ख्याल नहीं है। केवल एक इस जीवनको रखनेके लिए जिसमें कि सभारकी साधना करना है। जब कर्मोंका वेदना होती है तो शरीरकी, प्राण की रक्षाके लिए योग्य विधिसे आहारचर्यामें भोजन ले आते हैं। मैंने तुम्हें बिलाया, अब तुम्हें काम भूगा, वस ज्ञानमें, ध्यानमें, स्वाध्यायमें, इनमें अपने आपके चित्तका लगाना है। और, विषय कपायोसे विरक्ति बढ़ानेके अर्थ अनेक प्रकारके तत्त्वचरणोंमें लगाना, इस प्रकार अनेक यत्नोंसे साधुजन एक इस आत्माकी ही साधना करते हैं, जो आत्मा ज्ञानमय है जिस ज्ञानकी यहा चर्चा चल रही है।

ज्ञानी निर्ग्रन्थ सतीकी विशुद्धिवृद्धि—ज्ञान कहो, प्रमाण कहो।—प्रमाण का स्वरूप बताया जा रहा है, प्रमाणके भेद बताये जा रहे हैं और इस प्रमाणमें प्रत्यक्ष प्रमाणकी चर्चा चल रही है। जिस ज्ञानमें ये सब विकास है, इन सब विकासों में स्रोतभूत जो अपने आपमें सहज ज्ञानस्वभाव है उसकी उपासनामें साधुजन रहा

करते हैं। तो जब इस ज्ञान-वभावकी आराधनामें रह रहकर साधुजन इसपर अपना अधिकार पा लेते हैं और ऐसा अधिकार पा लेते हैं कि जैसे गृहस्थको धनीजनको अपने खाने पीने आदिकका साधन सुलभ है। जब चाहा तब खाया, जब चाहा तब लेटा जब प्यास लगी तभी झट टोटी खोला और उस कलशवृक्षसे पानी भरने लगा, जैसे चाहे सुखके साधन पड़े है, मन मारा तो भोग लिया। देखो, इसमें अब भी पराधीनता है, विलम्ब लगता है, लेकिन साधु पुरुष जो कि आत्मसाधनामें अभ्यस्त है उन्हें विलम्ब नहीं लगता। जब दृष्टि दी, जब ही भीतरम निहाया तभी वह परमात्मत्व समक्ष है।

साधु मत्तकी अप्रमत्तता और वीतरागताप्राप्ति— कारणपरमात्मतत्त्वकी आराधनाके अभ्यस्त साधुजन अब प्रमाद अवस्थाको छोड़कर अप्रमत्त होते हैं, निर्विकल्प समाधिमें आते हैं अब बुद्धिपूर्वक रागादिकका अश भी नहीं रहता है। साधु-अवस्थामें भी समाजके शिक्षणमें, सम्बोधनेमें कुछ विकल्प भी उठते हैं, राग भी सताते हैं पर बीच-बीच उनसे छूटकर वे अप्रमत्त ज्ञानस्वरूपका ध्यान भी करते हैं, लेकिन अब इस ज्ञानस्वभावके निरंतर आराधनके बलमें ऐसा विकास हुआ है कि अब वे निर्विकल्प समाधिमें आ गये। राग भी अब नहीं सता रहा और बुद्धिपूर्वक जो रागद्वेषकर्म बंध गये थे वे भी सब निर्जराको प्राप्त हो रहे हैं। होते-होते इस निर्विकल्प समाधिके बलसे ही एक अवस्था ऐसी आती है कि जहां समस्त मोहनीयकर्म दूर हो जाते हैं, वीतराग हो जाते हैं, रागद्वेष रेंव नहीं रहते, इतने पर भी जब तक (अन्तर्मुहर्तमात्र) केवलज्ञान नहीं होता, उसे कहते हैं १० गुणस्थान, क्षीणमोह। १०वें गुणस्थानके अन्तमें रचमात्र भी जो लोभ था उसे सबका भी क्षय हो गया, और अब क्षयक श्रेणीमें १०वें गुणस्थानसे ११वें में आये, वीतराग हो गए, पवित्र हो गए। अब यह इस वीतरागतामें छोटे ही अन्तर्मुहर्तमें रहकर केवलज्ञान उत्पन्न कर लेता है।

वीतराग आत्माके अनन्त चतुष्टयका लाभ—जब केवलज्ञान हुआ कैसे हुआ? बाहरी बात तो यो ही है कि समस्त ज्ञानावरणका क्षय होनेसे हुआ, ज्ञानावरणके क्षयका निमित्त पाकर यह केवलज्ञान प्रकट हुआ। तो यह केवलज्ञान निरावरण है। इसमें कोई आवरण नहीं है, विशद है। जगतमें जो भी सत् हैं वे सब एक साथ ज्ञात हो रहे, ऐसा सम्पूर्णरूपसे विशद निरावरण ज्ञान सकल प्रत्यक्ष कहलाता है। ऐसा केवलज्ञान जहां प्रकट हुआ है, उसके ही साथ साथ केवलदर्शन, अनन्त आनन्द और अनन्त शक्ति प्रकट हुई है, उसे कहते हैं अनन्त चतुष्टय। चतुष्टय मायने चौकड़ी कोई चौकड़ी खरान होती है कोई भली। जब चार बच्चे जुड़ते हैं तो लोग कहते हैं कि इस चौकड़ीमें पड़कर यह बच्चा खराब हो गया और जब चार समझदार आदमी जुड़ते हैं तो लोग कहते हैं कि इस चौकड़ीमें भला निर्णय विचार। तो यहां नारक,

तिर्य्यक, मृग, देव आदि चार गत्रियोंकी नीरही है जिनमें ममत्त परिग्रह रहता है, और यही तत्त्व चतुष्टयकी नीरही दक्षिण है। प्रभु के पदचक्रों का प्राप्त होना है, उन्हें अन्तर्गत चतुष्टयका नाम हो गया है। अब इससे भाग और क्या चाहिए। उन प्रभुका शरीर अभी और दृष्टि में रह गया है। शरीर दृष्टि में रहे बिना ही भी वे प्रभु अन्तर्गत चतुष्टय मन्त्र है। यही तो मोक्ष कहना है। अब इसके बारे में क्या आवश्यकता रही ?

सामाजिक कल्पित वैभवोंके लाभमें आत्माका अनाम - ज्ञेय। सोचें किन सा काम हम जीवक करना अब शेष रहा ? यहाँ नां सवार अवस्था में भी भवमें हो एक न एक भाग काम पड़ा हुआ है। वे काम पूरे होते ही नहीं। अब सभी लोग अपनी अपनी स्थिति देख लो। श्रृष्टियोंके काम ये कभी पूरे ही नहीं हो रहे। खूब मन जोड़ लिया, मानो इतना मन जोड़ लिया कि केवल मात्र आवश्यक ही मारा स्वयं बन रहा है अब कुछ बिना न रहना चाहिए फिर भी उस धनके लक्ष्य सम्बन्धी, उस धनी सम्मान सम्बन्धी विकल्पोमें व सुख माननेके समय जबकि विकल्पोमें इनका अधिक बढ़ गये कि उन्हें अब प्रभुस्मरणके लिए भी एक विकल्पी पुरसत नहीं। जब शरीरोंकी हालतमें ये, कुछ दुःखमय जीवन बीतता था उस क्षण भी कभी कभी प्रभुका स्मरण भी हो जाता था पर अब धनिक बन जानेपर प्रभुकी के लिए अवकाश ही नहीं रहा। पहिले तो विनयगुण भी था, दूसरीका सम्मान भी करते थे, कुछ धर्मकी बात भी याद आती थी पर अब धनिक बन जानेपर तो ये सभी बातें गायब हो गयी हैं। एक बहुत बड़ा विकल्पोकी दुनिया में पहुँच गए हैं। विपत्ति ही तो विपदा है विपत्ति और किसका नाम है ?

विकल्प विपदायें और उनके अभावका असौख्य यत्न - ज्ञेय। अलोक घटनामें आप निर्णय कर लो कोई मकान गिर गया, बिबली तड़क गई, भूकम्प आ गया, हवेलिया गिर गयीं, वहाँ भी यह जीव बड़ा दुःख मचाता है पर जरा सोचो तो सही कि उससे इस आत्मामें कौनसी दुःखकी बात आ गई ? केवल बड़ा विकल्प बना कर ही तो दुःख बना लिए गए हैं। कहीं ऐसा तो नहीं है कि इस आत्माके अन्दर वह भूकम्प पहुँच गया हो। यो ही किमी इष्टका वियोग हो गया तो उस इष्टके वियोग से इस आत्मामें कोई दुःखकी बीज नहीं आई, फिर भी यह जीव विकल्प मचाकर दुःखी हो जाता है। अरे इस इष्टके न पहिले ही इस जीवका कुछ सम्बन्ध था और न वियोग होते समय कुछ सम्बन्ध है फिर भी यह जीव उस इष्टके प्रति विकल्प मचाता है और अपनेको हेरान कर डालता है। यह जीव संयोगके कालमें भी विकल्प ही हेरान हो हा था, और वियोगक कालमें भी इन विकल्पोसे हेरान होता है। एक विकल्पोका रङ्ग बदला, पर इस आत्माका अनर्थ कुछ नहीं हुआ। अनर्थ पहिले भी था अब भी है। कुछ ऐसा नहीं कि पहिले अनर्थोंसे बचे हुए थे और अब अनर्थ

गये । तब फिर इस दुःखको भेटनेके लिए ऐसा ही तो यत्न करना होगा कि जिस यत्नके द्वारा हम विकल्पोसे ये विकल्प मिटें । बस एक ही निर्णय है । उसी यत्नसे हम सुखी हो सकने हैं । जिस यत्नके द्वारा हम विकल्पोसे दूर हो वह कौनसा हो सकता है ? धन वैभव बढ़ा लेना, यह तो शान्तिका यत्न नहीं हो सकता । सिर्फ एक सम्यग्-ज्ञानका ही यत्न है ऐसा कि जिसके बनसे विकल्प दूर हो सकते हैं । जहां वस्तुका स्वातंत्र्य अनुभवमें आया, प्रतीतिमें आया वहाँ सब विकल्प दूर होते हैं ।

अनन्त चतुष्टयस्वरूपलाभरूप मोक्षके लक्षणमें विशेषवादकी एक आशंका — इस सहज ज्ञानके उपयोगकी स्थिरताके अलसे निर्विकल्प समाधिको उत्पन्न करके साधुजनोंने अनन्त चतुष्टयका लाभ लिया है और फिर शरीररहित होकर वे आत्मसिद्ध हो गए तो वहां भी अनन्त चतुष्टयके स्वरूपका लाभ है । इस हीका नाम मोक्ष है । इस प्रकरणमें एक शङ्काकार यद्वा कहेगा कि मोक्षका स्वरूप बनाना कि अनन्त चतुष्टय स्वरूपका लाभ होना सो यह अशुक्त बात है । यह शङ्काकार विशेष-विशेषवादी है जिसका यह हठ है कि किसी भी वस्तुमें कुछ भी विलक्षणता समझमें आये तो, भट उसे न्यायी मत्त्व बना दो कि यह न्यायी चीज है । और इसी हठके अनुसार जब इसने अपनी बुद्धिके द्वारा निरखा कि इतने विकल्प किए जा रहे हैं तो यही तो ज्ञान है जब यह ज्ञान मिटे तब मोक्ष होगा । ज्ञान अलग चीज है, आत्मा अलग चीज है । इस ज्ञानका लक्षण केवल जानना है और आत्माका लक्षण चित्स्वरूप मात्र है । लक्षणका भेद है, ज्ञान जुदा है, आत्मा जुदा है । तब फिर जब ज्ञान मिटता है तब मोक्ष होता है कि जब ज्ञान मिलता है तब मोक्ष होता है ? यह समस्या उस विशेषवादीके सामने थी । तो उसने यही निर्णय किया कि जब ज्ञान मिटता है तब मोक्ष होता है ऐसी आशंका रखने वाला विशेषवादी यह शङ्का करेगा कि अनन्त चतुष्टयके स्वरूपके लाभका नाम मोक्ष है यह बात अशुक्त है, किन्तु ज्ञानादिक गुण जो आत्मामें धर कर रहे हैं इनका विनाश हो जाय इसका नाम मोक्ष है । अब शङ्काकार इस हीकी पुष्टिमें अपने प्रमाण देगा । कुछ समय तक अका चलेगी । इसके बाद उसका उत्तर होगा ।



# परीक्षासुखसूत्रप्रवचन

[ त्रयोदश भाग ]

प्रवक्ता

श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द' जी महाराज

ज्ञानादिक गुणोके मूलोच्छेदनको मोक्ष माननेकी शङ्का—विशेषवादी दार्शनिक शङ्का कर रहा है कि मोक्षका स्वरूप ज्ञान दर्शन शक्ति आनन्द इन अनन्त चतुष्टयोका लाभ होना नहीं हो सकता है। मोक्षका स्वरूप तो बुद्धि, सुख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सस्कार इन १ गुणोके उच्छेदरूप है अर्थात् जहाँ आत्मामें ये १ गुण नहीं रहे, ये नष्ट हो जायें ऐसा निगुण हो जाय आत्मा उसका नाम मोक्ष है। इन गुणोका उच्छेद हो जाया करता है इसका प्रमाण है। इसका अनुमान प्रयोग कर लीजिये। आत्माके नवो विशेष गुणोका संतान बिल्कुल नष्ट हो जाता है क्योंकि सतान हमसे। जो जो सतान है वह संतान कभी एकदम सब समाप्त हो सकता है। जैसे प्रदीप सतान। एक दीपकमें जितने तेलके बूँद जन रहे हैं कभी दीपक वे उतने हैं, एक एक बूँद एक एक दीपक बनता जा रहा है और ऐसा १५ मिनट तक दीपक जले तो उसमें हजार दीपक बन गये। ये दीपक न्यारे न्यारे हैं क्योंकि उनके कारण-भूत बूँद भी न्यारे न्यारे हैं। तो उन न्यारे न्यारे दीपकोमें जो यह भ्रम हो गया है कि एक दीपक है और उससे फिर जो व्यवहार चल उठा है इसका कारण है सतान। उन नाना दीपकोमें जो एक सतान बन गया उस सतानसे यह व्यक्तरूप हो गया है। तब देखो कभी ये सतान मिट जाते हैं ना? मिट जाते हैं! दीपक बुझ जाता है, पिता पुत्रकी सतान चलती है, चलती रहती है, कभी यह सतान नष्ट हो भी जाती है ना कहीं? हो भी जाती है। इसी प्रकार इस आत्माके ज्ञानादिक गुणोकी सतान चल रही है तो वह सतान भी नष्ट हो जाती है। तो जहाँ ज्ञानादिक गुणोकी सतान नष्ट हुई है उसका नाम मोक्ष है। शङ्काकारका भाव यह है कि आत्मा तो एक चित् स्वरूपमात्र है उसका विकास नहीं, परिणामन नहीं, व्यक्तरूप नहीं, वह तो एक परिणामी तत्त्व है, आधारभूत है। अब उस आत्मामें जब ज्ञान सुख दुःख इच्छा आदिक बातें दाग बैठी तो आत्मामें ये बातें लग गयी और ये चल रही हैं तो इन गुणोका जो

चलना है आत्मामे वस इसका नाम ससार है । जिस समय इसकी यह सतान भास हो जायगी तो ये गुण खतम हो जायेंगे और तब आत्माका मोक्ष कहलाता है ।

कार्त्तिक भी कुछ फर्क विदित होनेपर भिन्न भिन्न सत् माननेका सिद्धान्त—इस विशेषवादमे यह मूल तत्र बताया है अपने सिद्धान्तका कि जहा मगुमे या अन्य भी किसी निगाहसे जरा भी फर्क समझमे आया, भेद ज्ञानमे आया वे न्यारी—यारी चीजें है उनको सत्त्व जुदा जुदा है । जैसे विशेषवादकी भ्रमकमे जकल वैज्ञानिक भी अरुनो बुद्धिमे आये हुए प्रणुवोमे जा कि स्वरूप ही है उनमे शक्तियां हैं उन शक्तियोंको जुदा जुदा तत्व माने जा रहे हैं और स्वतन्त्र माने जा रहे हैं और प्रयोग भी ऐसा किया करते हैं कि उसकी शक्ति वहासे हटा दे कही अन्यत्र जा दे । शक्तिमय ही वह सूक्ष्म स्वरूप है इस ओर उनका ध्यान नहीं । इसका मत-ब्रह्म है कि शक्तिको ही वे एक पदार्थ मानने लगे । इनकी कोई किसी आधारमें रहनी इस मन्त्रव्यसे हठकर इनकी स्वयं एक स्वतन्त्र तत्त्व है, ऐसा आजकलके वैज्ञानिक भी मानने लगे हैं, ऐसे ही विशेषवादके सिद्धान्तमे यह तत्र अरुना लगाया कि भी समझ कुछ भी भेद आया कि समझा वे सब जुदी जुदी चीजें है । तो आत्मा ज्ञान है, शक्ति है, गुण है, दुःख है, इच्छा है, ये अनेक बातें समझमे आ रही हैं और भिन्न समझमे आ रही हैं । आत्मा तो कोई एक है । जितने ये सुख हैं ये आत्मा में हैं, जितनी ये इच्छाये हैं ये आत्मा नहीं हैं । इच्छाका स्वरूप न्यारा है आत्माका रूप न्यारा है, ज्ञानका स्वरूप न्यारा है । ज्ञानगुण है, आत्मा द्रव्य है । तो द्रव्यकी जा न्यारी है गुणकी सत्ता न्यारी है ।

विशेषवादमे गुणोच्छेदको मोक्ष माननेका प्रयोग—यह विशेषवाद सिद्धान्तकी बात चल रही है जिसकी कि यह प्रकृति है कि किसी भी पदार्थमे स्व-का, लक्षणका, शक्तिका, गुणका, क्रियाका भेद करके उन सबको जुदे जुदे सत् मान रहे हैं वे सब पदार्थ, ऐसा मानले । ऐसा इनका तत्र है, युक्ति है, उभी युक्तिपर यह रहे है कि मोक्ष इसका नाम नहीं है कि आत्मामे ज्ञान अनन्त हो गया, शक्ति अन्त हो गई आनन्द अनन्त हो गया, इसके मायने मोक्ष नहीं है किन्तु आत्मामेसे उठ गया, खतम हो गया, शक्ति नष्ट हो गयी, आनन्द समाप्त हो गया, खाली आत्मद्रव्य रह गया, गुण सब खतम हो गए इसका नाम मोक्ष है । ऐसा विशेष-दी मोक्षके स्वभावकी बात कह रहे हैं और इस सिद्धान्तके रत्नने वे अनुमान प्रयोग रहे है कि ज्ञानादिक गुणोंकी सतानका कही मूलत उच्छेद हो सकता है, क्योंकि तब होनेसे । लोकमे जो भी सतान हैं, जो एक परम्परा हैं जिससे यह सतान जाता है जो भी सतान है वह कभी नष्ट हो जाता है । जैसे दीपककी सतान है तो भी यह नष्ट हो जाती है ।

गुणोच्छेद सिद्ध करनेके लिये दिये गये हेतुको निर्दोष बनानेका

उपक्रम—बुद्ध्यादिक सत्तानोच्छेदके अनुमान प्रयोगमें दिये गये हेतुके दोषको दूर करनेके लिए बतला रहे हैं कि हमारा हेतु असिद्ध नहीं है। हेतु असिद्ध उसे कहते हैं कि जिस पक्षमें हेतु रहता है उस पक्षमें हेतु न पाया जाय। जैसे इस पर्वतमें अग्नि है धुवां होनेसे, यह अनुमान बनाया। अगर धूम पर्वतमें नहीं पाया जा रहा है फिर भी कोई हेतु बना रहा है तो यह असिद्ध हेतु कहलाता है। इस तरह ये ज्ञानादिककी सत्तान असिद्ध नहीं हैं। ज्ञानादिकमें सत्तान पाया जा रहा है। विरुद्ध हेतु भी यह नहीं है। विरुद्ध हेतु उसे कहते हैं कि जिसका अन्य कोई दृष्टान्त ही न मिले। जैसे पर्वतमें अग्नि है, धुवां होनेसे। इसका हम बता सकते हैं कि हमारा हेतु यह अनुकूल है, विरुद्ध नहीं है। देखो रसोईघरमें भी धुवां दिखता है और अग्नि वहां पाई आती है। तो यह हमारा सत्तान हेतु भी अविरुद्ध है। जैसे दिया जल रहा है ना, तो १५ मिनटमें तेलकी हजारो बूँदें जलती हैं तो १५ मिनटमें वे दीपक हजारो हैं, एक दीपक नहीं है, पर उन हजारो दीपकोमें अन्तर नहीं आ पाया, वे निरन्तर जलती रहें—यही तो सत्तान है। तो यह सत्तान नष्ट हो जाती है ना। दीपकके आगे कूड़ा भड़ गया तो दीपक बुझ गया। तो सत्तान हेतु विरुद्ध भी नहीं है। सत्तानत्व हेतु अनेकान्तिक भी नहीं है। अनेकान्तिक वह कहलाता है जो हेतु अपने अनिष्ट साध्यको भी सिद्ध करदे और इष्ट साध्यको भी सिद्ध करदे। जैसे कोई यह अनुमान बनाये कि, अग्नि ठंडी होती है क्योंकि पदार्थ होनेसे। जो भी पदार्थ होते हैं वे ठंडे होते हैं—जैसे पानी। ठीक है, पानीमें बात आ गई पर विद्युत आदिक गर्म चीजोंमें तो यह बात नहीं घटित होती। यह प्रत्यक्षवाधित भी है, तो भी उभयवृत्तिपना देखें। जो इष्ट अनिष्ट दोनोंको सिद्ध करे उसे अनेकान्तिक कहते हैं। तो सत्तानत्व हेतु अनेकान्तिक दोषसे दूषित भी नहीं है क्योंकि विपक्ष परमाणु आदिकमें सत्तानत्व हेतुकी प्रवृत्ति है नहीं, सत्तानत्व हेतु कालात्यापदिष्ट भी नहीं है। जो हेतु सिद्ध किया जा रहा है उससे विरुद्ध बात यदि प्रत्यक्षसे ही सिद्ध हो तो वह हेतु वाधित कहनाता है। हमारा सत्तानत्व हेतु वाधित नहीं होता, न उसमें प्रत्यक्षसे बाधा है न परोक्षसे। यो सत्तानपना होनेसे यह सिद्ध है कि आत्मामें जो ज्ञान सुख दुःख आदिक गुण पाये जा रहे हैं इनका कहीं मूलत नाश हो जाता है। और गुणोंका मूलत नाश हो जानेका नाम ही मोक्ष है ऐसा वैशेषिक दर्शनवादी कह रहे हैं।

गुणोच्छेदको मोक्ष माननेकी असङ्गतताका प्रतिपादन अब इसके समाधानमें कहते हैं कि यह कहना युक्त नहीं है कि आत्मामें जो ६ विशेष गुण पाये जाते हैं उनका अत्यन्त उच्छेद हो जाता है, क्योंकि सत्तान होनेसे। अग्ने, पहिले यह ही सिद्ध नहीं कर सकते कि उसमें सत्तान होती है और ये भिन्न भिन्न चीजें हैं और इनका फिर समवाय सम्बन्ध होता है तब ये जुड़ते हैं यह बात भी सिद्ध नहीं कर सकते। जब हेतु ही सिद्ध न रहा तो हेतु आश्रयासिद्ध हो गया। जैसे पर्वतमें धुवां नहीं है तो यह कैसे सिद्ध करोगे कि इस पर्वतमें अग्नि है !

विशेषवादमें पदार्थोंकी सख्या विशेष सिद्धान्तमें इस तरहकी व्यवस्था जानी है कि पदार्थ ६ तरहके होते हैं—द्रव्य, गुण, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव । जब कि स्याद्वादमें ६ पदार्थ इस तरह माने हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अवधर्म आकाश और काल । ये छहोंके छद्म पदार्थ जो स्याद्वाद दर्शनमें माने गए हैं इन सबको वे एक द्रव्यमें ही मान लेते हैं, किन्तु उसमें कुछ माने भी गए कुछ नहीं भी माने गए । जैसे धर्म द्रव्य, अवधर्म द्रव्य, तो विशेषवाद ही क्या, किसी भी दर्शनमें नहीं माना कि है कोई लोकमें ईश्वर सूक्ष्मतत्त्व जो जीव और पुद्गलकी गतिमें सहायक होता है । व जीव और पुद्गल चंचल हुए ठहरें तो जीव पुद्गलको ठहरनेमें सहायक होता है अवधर्मद्रव्य । ऐसे धर्म अवधर्म द्रव्य जैन शास्त्रोंके अतिरिक्त कहीं नहीं माने गए । कल्पना तो इनकी अब भी की जा रही है । वैज्ञानिक लोग आकाशमें तत्त्वकी खोज कर रहे हैं जो कि सबके समनमें आश्रय रूप में है ।

वैशेषिक सिद्धान्तके संक्षिप्त विवरणमें द्रव्य और गुणका सत्त्व— यहाँ विशेषवाद सिद्धान्तका थोड़ा विवेचन किया जा रहा है । देखिये—६ आतमिक पदार्थ स्याद्वाददर्शनमें माने गए हैं वे सब पदार्थ इनके कविगत द्रव्यमें गमित नहीं हैं, कुछ हैं । तो सब पदार्थ भावें या न भावें, या कुछ पुनरुक्त हो, उन सबको एक द्रव्यमें ही सामिल कर लिया गया विशेषवादमें । अब द्रव्यमें गुण भी तो पाए जा रहे हैं । जैसे ये पुद्गल पदार्थ है—इनमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श पाए जा रहे हैं कि नहीं ? तो इसमें रूप है जो कि कालान्तरमें व्यक्त हो रहा है । गुण है, इसके अन्दर रूप आदिक हैं तो विशेषवादमें रूप आदिक गुण जुड़े सत् माने गए हैं जब कि—स्याद्वाद दर्शनमें पुद्गलकी शक्ति पुद्गलमें ही तन्मय है । उनको छोड़कर अणु और कुछ चीज नहीं है, ऐसा माना गया है और विशेषवादमें गुण स्वतन्त्र सत् है, ये भौतिक पदार्थ स्वतन्त्र सत् हैं जो विशेषका, भेदका विस्तार किया गया है । फिर प्रश्न होता है कि जब वे स्वतन्त्र स्वतन्त्र सत् हैं गुण और गुणी, द्रव्य और गुण जब ये अपना स्वतन्त्र स्वरूप रख रहे हैं तो स्वतन्त्र ही कहलाए । फिर हमारे आत्मामें सम्बन्ध कैसे जुड़ा ? जैसे दो पुरुष न्यारे हैं तो न्यारे ही हैं । उनमें वह कैसे कहा जायगा कि इसका यह है । इसमें यह है । तो इसके लिए एक पदार्थ माना गया है समवाय । समवाय एक ऐसा बिचित्र तत्त्व माना है जो सारी दुनियामें एक है और उस समवायके कारण आत्मामें ज्ञानका समवाय हो जाता आदि । समवाय मायने घनिष्ठ सम्बन्ध, मिलाप । आत्मामें ज्ञानका मिलाप, उस समवाय सम्बन्धके कारण है । परमाणुमें रूप रस आदिकको मिलाप समवाय सम्बन्धसे है ।

विशेषवादमें क्रियाका स्वतन्त्र सत्त्व—विशेषवादमें कर्म (क्रिया) भी स्वतन्त्र सत् है । जैसे यह गुण अलग सत् माना गया है । इसी प्रकार क्रिया भी अलग सत् है । अगुनीने सीधा टेढ़ा परिणामन जो किया तो यह सीधा टेढ़ा



अलग चीज है और अगुणी अलग चीज है ऐसा माना गया है। आत्मामें जो भी क्रिया हो रही है, परिणतया होती है, जो भी चेष्टा होती है वे अलग स्वतन्त्र सत् हैं। आत्मा अलग स्वतन्त्र सत् है। फिर इनको सम्बन्धकमें जुड़ो। जबकि स्याद्वादियोंमें माना गया है कि पदार्थकी परिणत उन कारणमें उत पदार्थों में नहीं है, फिर बादमें यह परिणति है ही नहीं। चूंकि वह स्वयं सत् न था इसलिए अभाव माननेमें विरोध नहीं। स्वतन्त्र सत् होता तो प्रत्येक परिणति सदा रहनी चाहिये थी।

वैयक्तिकद्वान्तमें सामान्य, विशेष और अभाव — यत्र, यत्र, महार कुछ ऐसा भी तो नया प्राप्त है कि इसमें सामान्य भी — तब ही कोई चीज होती है। जैसे मनुष्य मनुष्य नव है। पर इतने में माना मनुष्यात्मा भी तो कुछ है ना। जैसे कहा कि एक मनुष्यको बुना लावो तो चाहे वह बूढ़ो हो जावे, चाहे जवानका लावे बच्चेको लावे, विद्वानको लावे भूखंडी लावे दीनको लावे अथवा धनीको लावे, चाहे जिसे लावे क्योंकि उमें मनुष्य सत्यके लिए कहा था। और, कोई यदि यह कहे कि पंडितजीको बुना नाशो तो पंडितजीही सिकं पायें, और कोई न आवे तब तो बात सही मानी जायगी। हमसे मान्य होता है कि पदार्थमें सामान्य भी कोई चीज होती और विशेष भी कोई चीज होती। जब कुछ समझमें आया, कुछ जुदागन भा दीखा तो विशेषवादेने उसे स्वयं सत् मान लिया। सामान्य भी स्वतन्त्र सत् है और विशेष भी स्वतन्त्र सत् है। ही स्वतन्त्र सत् तो है पर वह पदार्थमें कैसे आ गया? एक और विलक्षण अभाव ना कि पदार्थ माना है। जबकि स्याद्वादमें पदार्थ यह माना गया है जिसका सत्त्व हो, परिणमन हो, अर्थ कर्ता हो ने के विशेषवादमें कुछ समझ में आना चाहिए अलगसे बात कि मत मान लिया गया। विशेषवादमें अभाव भी एक पदार्थ है। किसीने कहा कि उर्ध्व कमरेसे चडो उठ लावो। और चडो वहां भी नहीं। चडोका वहां अभाव था। तो जो अभाव है, वह भी एक पदार्थ है क्योंकि ज्ञानमें आया तो, अभाव सर्वकमें आया ना? जो सर्वकमें आया वह पदार्थ है। यो ६-जातिके पदार्थ माने गए हैं।

गुणोच्छेदकी कलानापर विचार—इस प्रसङ्गमें यह दिखाया गया है कि गुण जितने होते हैं वे सब प्राण-द्वय करते हैं कि तो पदार्थके गुण नहीं होते। उस पदार्थमें गुणका सम्बन्ध होता है नव वह गुणी कहलाता है। आत्मा ज्ञानी नहीं है, आत्मा अलग चीज है, ज्ञान अलग चीज है। जब ज्ञान गुणका समवाय सम्बन्ध आत्मा में होता है तो यह ज्ञानी कहलाता है। कोई उन विशेषवादिशें पूछ-पकता है कि जब यह गुण अलग है आत्मा अलग है, ज्ञान नारा है अतः नारा है तो यह ज्ञान आत्मामें ही क्यों बिना पृथ्वी अद्वितीय अभावों में पदार्थोंमें क्यों नहीं सम्बन्ध कर लेता? ऐसे ऐसे प्रश्नोंके उत्तर देनेकी कोशिश की गई है किन्तु अन्तमें उत्तर देनेकी प्रयास सफल नहीं हो पाता। आप ही सोच लो कि ज्ञान तो अलग वस्तु है और

आत्मा अलग वस्तु है तो पहिले ही यह ही ध्यानमें न आयेगी कि खाली ज्ञान आत्मा को छेड़कर किस प्रकारका होता होगा, जिसका कोई साधन नहीं जिसमें भ्रमग्रहण वाला गुण नहीं, वह क्या सत्त्व होना होगा, य, स र्गमें न आयेगा । और यहा यह आत्मा जिसमें ज्ञान नहीं कोई गुण-नही, फिर भी कुछ द्रव्य है, ऐसा निर्गुण द्रव्य या होता होगा ? यह भी ध्यानमें नहीं आ सकता । हाँ स्वरूपभेद है, ज्ञानका स्वरूप क, गुणके रूपमें है, आत्माका स्वरूप पूर्ण पदार्थरूपमें है, पर हैं वे दोनों एक । ज्ञान बना आत्मा क्या ? आत्मा बिना ज्ञान क्या ? लेकिन लक्षणभेद होनेसे कुछ समझ-द होनेसे ये अलग अलग मान लिए गए हैं । ऐसे वैशेषिक सिद्धान्तका एक सामान्य बबरण किया है ।

गुणोच्छेदकी सिद्धिमें दिये गये संनानत्वाहेतुकी असिद्धता—गुणोच्छेद ही मोक्ष माननेपर कहा जा रहा है कि तुम सतान ही सिद्ध नहीं कर सकते । और, ज्ञान सिद्ध करनेकी बात जाने दो । प्रथम तो तुमने ज्ञानकी अस्वसन्निहित माना है, तो तुम ज्ञानका स्वरूप भी सिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि विशेषवादमें ज्ञानका स्वरूप अस्वसन्निहित माना गया है अर्थात् जो ज्ञान उत्पन्न हो रहा है वह अपने आपको नहीं जानता, फिर उस ज्ञानको जाननेके लिए दूसरा ज्ञान चाहिए । जैसे हम आप भी अभी कभी महसूस करते हैं कब, जबकि ज्ञानमें सदेह होता है । कोई चीज जाना, जैसे दूर पड़ा हुआ अन्नकका कोई टुकड़ा ऐसा ममझमें आया कि वह तो चांदीका टुकड़ा-मालूम होता है, फिर-उसमें सशय हो गया कि यह पता नहीं कि चांदी है या अन्नक ? तो अब वह ज्ञान निर्बल पड़ गया, क्योंकि उस ज्ञानमें सशय आ गया । तो पता यह ज्ञान सही है क्या ?-यों उस ज्ञानकी ठिकाई जानने वाला एक दूसरा ज्ञान बनाना पड़ा ना ? तो विशेषवादमें ज्ञानको अज्ञानरूप माना है अर्थात् ज्ञान स्वयं अपने आपकी समझ नहीं कर सकता ।-तो जब एक ज्ञानका स्वरूप जाननेके लिए दूसरे ज्ञानकी जरूरत पड़ी तो उसके लिए तीसरा ज्ञानकी जरूरत पड़ी, यों तो अनन्तता दोष हो जायगा । उससे फिर ज्ञान हीका सत्त्व सिद्ध नहीं हो सकता । फिर आप सतान किसकी बनाना चाहते ?

गुणोच्छेद और संनानत्व दोनोंकी असिद्धि—इस प्रसङ्गमें मूल बात इतनी कही जा रही थी कि अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति और अनन्त मानन्द इनकी प्राप्ति ही जानेका नाम मोक्ष है । जो आत्मामें गुण हैं उनका पूरा विकास हो जानेका नाम मोक्ष है किन्तु एक वैशेषिक सिद्धान्तमें आत्मा और गुणको भिन्न भिन्न माना है । और सिद्धान्त है उनका कि ये सब गुण जब आत्मामें नष्ट हो जायेंगे तब आत्मका मोक्ष कहलाता है । तो आत्मके ज्ञानादिक-गुणोंके उच्छेदमें ही मोक्ष मानने वाले वैशेषिक यहा अपना पक्ष रख रहे थे कि बुद्धि, सुख, आदिक गुणोंका उच्छेद हो जानेका नाम मोक्ष है, न कि ज्ञानकी प्राप्ति नाम मोक्ष-

है। उसके निराकरणमें क' रहे हैं कि न तो ज्ञानकी सतान सिद्ध होती है न स्वस्व, फिर उच्छेदकी बात कहाँ लगाई जाय ? आत्मा स्वयं ज्ञानस्वरूप है । ज्ञानके अतिरिक्त आत्मा अन्य कुछ चीज नहीं है । ज्ञान और भी आवरण है, रागद्वेष, विषयकषाय, कर्म आदिकका आवरण पड़ा है जिसके कारण ज्ञान प्रकट नहीं हो पाता । जब अंतरङ्ग और बहिरङ्ग समस्त प्रकारके आवरण दूर हो जाते हैं तो ज्ञानका परिपूर्ण विकास होता है, वे गुण प्रसीम हैं । उनके विकाससे त्रिकालवर्ती, समस्त पदार्थोंका स्पष्ट ज्ञान हो जाता है । देखो कहाँ तो मोक्षका ऐसा मधुमिश्रित स्वाद है कि अनन्त ज्ञान है, अनन्त आनन्द है, वही ही पारमेश्वर है और कहीं भी मोक्षका यह स्वरूप शङ्काकारके द्वारा कहा जा रहा है कि अरे, मोक्ष तो उसका नाम है जहाँ न ज्ञान रहता, न आनन्द रहता न सुख-दुःख रहते न धर्म अधर्म रहते । कुछ भी जहाँ गुण नहीं रहते । आत्मा कोरा रह जाय, इसका नाम मोक्ष है । तो मोक्षके उस पूर्व निरूपित स्वरूपके खिलाफ यह स्वरूप रखा जा रहा है शङ्काकारके द्वारा कि आत्मा के समस्त गुण समाप्त हो जायें तो इसका नाम मोक्ष है । इस गुणोच्छेदके मतव्यक्ता यहाँ निराकरण किया जा रहा है ।

द्रव्यसे प्रथक् गुणोंके सत्त्वका अभाव—वस्तुतत्त्व ऐसा है कि कोई भी पदार्थ हो, है तो वह अनन्त गुणोंके अर्थात् वस्तुके अनन्त गुण ही सब वस्तु कहलाता है अथवा पदार्थमें गुण नहीं है, पदार्थ तो पदार्थ ही है । उस पदार्थका स्वरूप समझनेके लिए उसमें जो उसके अनुरूप परिज्ञान किया गया कि यह गुण है, गुण तो भेद है पर्याय अमेद है । गुण सदा रहता है पर्याय सदा नहीं रहती । यह तो अन्तर है पर जैसे पर्याय भेद है वैसे ही गुण भी भेद है । वस्तु तो एक स्वरूप अमेदात्मक है प्रत्येक पदार्थकी यह बात निरखें । अणु-अणु जीव आकाश आदिक समस्त पदार्थोंकी यही बात है कि वे हैं और जैसे हैं वैसे ही हैं, इनकी समझनेके लिए गुण भेद किये जाते हैं । जैसे आत्मा तो एक स्वरूप ऐसा है वैसा ही है । आत्मा है और वह जो है सो है और प्रतिममं जिसे रूपा परिणम रहा सो परिणम रहा है । अब हमें उसे समझाएँ कैसे ? दूसरोंके द्वारा हम समझें कैसे ? ऐसा समझनेके लिये व्यवहार से उभ अखण्ड अमेद पदार्थमें गुणके भेद बनाये हैं और पर्यायके भेद बनाये हैं । इससे यह सिद्ध है कि पदार्थ जुदी चीज नहीं है, गुण जुदी चीज नहीं है । अखण्ड पदार्थोंके समझनेके लिए जो उनकी शक्तियाँ बताई जाती हैं उनका नाम गुण है ।

आत्मासे पृथक् ज्ञानादि गुणोंके सत्त्वका अभाव : जैसे जिन्हें आत्माका अनुभव है, परिज्ञान है वे एक आत्मा इतने शब्द कहने हीसे पूरे आत्मपदार्थको लक्ष्य में ले लेते हैं कि आत्मा शब्दसे यह कहा गया है । और जिन्हें उसका परिचय ही नहीं है अथवा कुछ परिज्ञान भी है तो जो बारबार उसे भूलते हैं अथवा उसपर उदासी जमता नहीं है । तो ऐसे लोगोंके लिए उस आत्माके सम्बन्धमें आत्माकी शक्तियोंकी

बर्बा की जाती है। देवो ! जिसमें ज्ञान है वह आत्मा है, जिसमें दर्शन है चारित्र है शक्ति है अनन्द है वह आत्मा है। पर आत्मा एक अलग सत् हो और उसमें दर्शन, ज्ञान, चारित्र, अनन्द आदिक गुण कुछ अलग सत् हो। जैसे मटकेमें बने भर दिए तो बनोता अलग उत्पन्न है मटकाका अलग सत्त्व है, उन बनोको मटकेसे अलग रख दियो। इसी प्रकार आत्मा कोई खाली चीज हो और उसमें ज्ञानादिक गुण भरें जाते हो ऐसी वस्तुव्यवस्था नहीं है। आत्मा ही ज्ञानादिक अनन्त गुणस्वरूप है। अब ऐसे आत्मामें जहाँ कि वस्तुतः अभेद है और समझनेके लिए व्यवहारमें भेद किया जाता है तो कुछ स्वरूप भेद बनाया गया तभी तो भेद बना। देवो ! ज्ञान अनन्द आदिक एक एक गुण हैं, वे धर्म हैं, उन गुणोंमें भेद नहीं हैं, वे गुण स्वयं और गुण वाले नहीं हैं वे गुण इकाई हैं तब स्वरूपभेदसे लक्षणभेदसे गुणभेदस अभेदका आत्मामें भी भेद किया गया है कि आत्मा समस्त गुणोंका पिण्ड है और उसमें अनन्त गुण रहते हैं, पर इतना व्यवहारके लिए उपकारी कथन होनेसे ऐसा नहीं माना जाना चाहिए कि ज्ञानादिक गुण पूरे स्वतन्त्र सत् हैं और आत्मा पूर्ण स्वतन्त्र सत् है। लेकिन विशेषवादमें यही माना जा रहा है। इसे कहते हैं भेदवाद।

भेदवाद और अभेदवादका सिद्धान्त—देखिये ! विशेषवादका सिद्धान्त है भेदवाद। और इसके विपरीत होता है अभेदवाद। ये दोनों बातें एक दूसरेसे बिल्कुल उल्टी चल रही हैं। जैसे नित्यवाद और क्षणिकवाद ये दोनों एक दूसरेके उल्टे हैं। नित्यवादमें प्रत्येक पदार्थको सर्वथा नित्य बताया जाता है, अपरिणामी सदा रहने वाला। तो क्षणिकवादमें ऐसा क्षणिक बताया जाता कि द्रव्यसे तो निरक्ष जो एक एक अणु है सो द्रव्य है। उस अणुमें भी शक्तिके क्षण कर दिए गए। उनमें जो एक एक भाव है सो सत् है। उनमें भी परिणतिवशके क्षण कर दिए गए। जो एक एक परिणाम है सो पूरी चीज है। क्षणिकवादने क्षण-क्षण करनेकी, टुकड़े-टुकड़े करनेकी ठानी है तो नित्यवादने एक कूटस्थ अपरिणामी माननेकी ठानी है। तो यो ही समझिये कि अद्वैतवाद जब कि सारे विषयको एक मानकर चल रहा। क्या है ये समस्त पदार्थ ? एक प्रश्न है अथवा एक अज्ञानाद्वैत है। ज्यादातर किसीने हीरा न किया कि कहा ये पदार्थ अद्वैत हैं ? पदार्थ देखा जाना हो ज्ञानमें देखा जाना भनकें उत्पन्न होती हैं तो वे कहते हैं कि रहो सब विचित्र विचित्र किन्तु उनका जो एक प्रतिभास है चित्राद्वैत इस अद्वैतको नहीं छोड़ता सबको एक मानता, यह अद्वैतवादकी हठ है। तो विशेषवादकी यह हठ है कि किसी भी पदार्थमें कुछ भी बात समझमें आवे तो उसको स्वतंत्र सत् मानकर उसके टुकड़े-टुकड़े कर देते। इन दोनों वादोंके समन्वयका प्रतीक है लोकप्रसिद्ध गणेशकी मूर्ति। जैसे लोगों मानते हैं कि गणेशके सूट लगी है और वे झूहेपर बैठत हैं, बाहन झूहा है। ऊपर सूट अभेदरूपसे फिट है। वह किसी समयमें एक दार्शनिक प्रतीक होगा। जो इन दो तत्त्वोंपर दृष्टि डालता है कि

देशी पदार्थ इस रूप है जैसे कि गणेशकी ऊपरी अवस्थामें यह सूट जो मनुष्यसे बिन-  
रीत है या बाहरकी चीज है वह भी यहाँ ऐसी फिट अभेदमय हो गई कि वहाँ कुछ  
भेद नहीं नजर आता। यह है एक अभेदवादका प्रतीक और बाह्य पूरा यह भेदवाद  
का प्रतीक है। जैसे पूरा कहीं बजाजकी दुकानमें पहुँच जाय और कोई कपड़ा पाया  
तो उस कपड़ेके वह इतने छोटे-छोटे भ्रम कर डालता है कि जिनमें छोटे कंबीसे भी  
टुकड़े करना सम्भव नहीं है।

विशेषवादमें एक ही पदार्थमें भेद करनेकी प्रकृति—विशेषवादकी प्रकृति  
है भेद करना। एक ही पदार्थ जो मूल प्रकारसे समृद्ध है, परिपूर्ण है अभेद है, उसमें  
ही गुण समझमें आया, तो तो भ्रमों गुणकी प्रतीति भ्रमण है। गुण इस आत्मामें फिर  
किये जाते हैं समवायसम्बन्धसे। यह आत्मा कुछ भ्रमण परिणति कर रहा, समझमें आ  
रहा, राग किया द्वेष किया परिणति किया, चेष्टाकी या किन्हीं पदार्थोंमें हलन चलन  
हो तो यह हलन चलन यह क्रिया यह चेष्टा ये कर्म ये स्वतन्त्र सत् हैं, इतना तो पदार्थ  
में फिट कराया जाता है। और की तो बात जाने दो, सामान्य और विशेषकी स्वतन्त्र  
सत् मान लिया गया। भ्रम बतलावो १०० मनुष्य बैठे हैं और इन सबमें मनुष्यत्व  
पाया जा रहा है तो यह मनुष्यत्व सामान्य एक नस्ब बन गया। यह भी एक पदार्थ है  
लेकिन सामान्य या स्वरूप तो है, पदार्थ नहीं। पदार्थमें तो भ्रम क्रिया होती है, काम  
भी बनता है। दूध चाहिये? तो गायके पास पहुँचते हैं तब दूध मिलता है, तो वह  
गाय विशेष है। कहीं गाय सामान्य से तो दूध नहीं मिल सकता वह गाय सामान्य तो  
एक विशेषनिष्ठ कल्पना है? सदृशताका जो भाव है उसका नाम सामान्य है। कहीं  
काली पीली सफेद आदिक गाय जो एक पदार्थ है वह पदार्थ न हो तो दूध कहाँ से मिल  
सकेगा। विशेष वादियोंने तो अपना तर्क ही यह बनाया है कि भेद करता। देखिये भेद  
करना भी एक हितका उपाय बन सकता है और अभेद मानना भी हितका उपाय बन  
सकता है। मगर सबमें उचित और अनुचित पनेकी बात होती ही है।

दृष्टिभेदसे ही भेद करनेका औचित्य—शृणु सूत्र—पर्यायका और काम  
क्या है सिवाय भेद करनेके और करते जायें। पर्यायका भेद किया, भोटी पर्याय मानी  
उसमें सन्तोष नहीं हुआ। सूक्ष्म पर्याय माना, उसमें भी सन्तोष नहीं हुआ तो एक समय  
की पर्यायकी बुद्धिमें लिया ज्ञानमें तो सब सामर्थ्य है। एक रागभाव आधा मिनट तक  
बराबर किया जा रहा है। अतः ही हम आपकी समझमें इस रागका प्रभाव आधा  
मिनट किया जानेपर आया लेकिन ३० सेकेण्डमें, प्रतियेकेण्डमें ही तो राग परिणमन  
चल रहा और एक सेकेण्डमें जितने समय है, प्रतियेकेण्ड राग परिणमन चल रहा, पर  
अनुभाव्य राग जहाँ अनुभव किया जा सके वह एक समयके राग परिणमनकी बात नहीं  
है, वहाँ अभिप्राय समय तक उपयोग जब उस रागमें होता है तब बनता है, लेकिन  
समय समयपर परिणमन न हो भी अन्तर्बुद्धिमें भी परिणमनका रूप नहीं बन सकता।

तो ऋजुसूत्रनम एक समयके परिणामन पर दृष्टि डालना चाहता है जो कि शुद्धऋजु सूत्र है। यह शुद्ध ऋजुसूत्रनय शुद्ध पर्यायकी एक परिणतिसे ध्यान दिलानेके लिए नहीं कहा जा रहा है शुद्ध हो अशुद्ध हो, कोई परिणामन ही, केवल एक समय के परिणामनपर दृष्टि दिलाये उसे शुद्ध ऋजुसूत्र कहते हैं। अब इसमें जो जाना गया वह निरक्ष जोना गया। देखिये एक निरक्ष होता है अभेद निरक्ष सबका एक अखण्ड रूप और एक निरक्ष होना है भेद करते करते जो ऐसा अन्तिम भेद जिसका भेद नहीं किया जा सकता है वह भी निरक्ष है और निरक्षतत्त्वका परिज्ञान भी इस मोहभावको दूर करनेमें समर्थ हो सकता है। तो भेद करना अभेद करना सब ठीक है, किन्तु एक विशेष प्रमाणसे अविरोध हो करके उनका भेद किया जाना चाहिये।

ज्ञानादिक गुणोको आत्मासे पृथक् सत् माननेपर गुण गुणीकी अवस्था—  
प्रकरणमें यह चल रहा है कि मोक्षका स्वरूप तो सिद्धान्तमें यह बताया गया कि अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति, अनन्त आनन्द इनकी विकास हो जाय, इस स्वरूपका लाभ हो जाय इसे मोक्ष कहते हैं। और सब स्वरूपों में सब गुण आत्माके अभिन्न गुण हैं। इस ही रूप आत्मा है इनका विकास हुआ अथवा आत्माका विकास हुआ, पर इस रूपमें न मानकर वैशेषिक सिद्धान्तवादी तो अपनी पेश यह रख रहे हैं कि आत्माके गुणोंका नाश होनेका नाम मोक्ष है ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा आदिक जो भी गुण हैं समस्त गुणोंका अन्त हो जाय, ये गुण आत्मासे निकल जायें, आत्मा कोरा रह जाय उसका नाम मोक्ष है। उसके उत्तरमें यह कहा गया है कि देखो अगर आत्मा द्वारा है और ज्ञानादिक द्वारा हैं तो पहिले तो यह ही व्यवस्था नहीं बन सकती कि यह ज्ञान आत्मामें जुड़ जाय। अगर कोई सम्बन्ध भी मानते समवायसे जुड़ जायगा ज्ञान आत्मामें, तो यह ज्ञान आत्मामें ही क्यों जुड़ता है, आकाश वगैरहमें क्यों नहीं जुड़ जाता है? जब स्वतन्त्र स्वतन्त्र हैं ये सब तो उसमें यह द्विविधा क्यों हुई?

अस्वसविदित और अचेतन ज्ञानकी सिद्धि न होनेसे सतानत्व हेतुका असिद्धहेत्वाभासपना—गुणोच्छेदरूप मोक्षके प्रसङ्गमें अब देखिये! दूसरी बात ज्ञान स्वयं अपनेको नहीं जानता, ऐसा झूठाकार मानता है। ज्ञानकी जाननेके लिए दूसरा ज्ञान चाहिए, सब उसे जाननेके लिए तीसरा ज्ञान चाहिये। जब प्रकट ज्ञान ही नहीं बन पाया तो ज्ञानोकी सतान बताना ये सब बातें भी अयुक्त हो जायेंगी। तीसरी बात सतान स्वयं ज्ञानरूप है या अज्ञानरूप? आत्मामें ज्ञानके बाद ज्ञान, ज्ञानके बाद ज्ञान यह तो चलता रहता है, अथवा यह ज्ञानकी परम्परा चल रही है, सो यहाँ जो तुमने मतान माना है वह सतान खुद ज्ञानरूप है या अज्ञानरूप? ज्ञानरूप तो माना ही नहीं है, ज्ञानरूप तो ज्ञान है। विशेषवादमें जितने शब्द हैं, जितने स्वरूप हैं, जितनी समझ है, उतने ही स्वतन्त्र पदार्थ हैं? इस अज्ञानरूप सतानका सर्व ही मिट नहीं होता। वह किसरूप है सतान, क्या आकार रखता है? उसका कोई स्वरूप न

होनेसे सतान सिद्ध नहीं होता । और सतानत्व हेतु देते, इस कारण अष्टिद हेतु है, तुमने यह हेतु दिया था कि ज्ञान सुख दुःख आदिकके बिल्कुल नष्ट होनेका नाम मोक्ष है, और ये सब गुण कभी बिल्कुल नष्ट हो जाते हैं क्योंकि सतान होनेसे । तो गुणोच्छेद साध्यका बनाया हेतु सतानत्व, तो सतानत्व बना हेतु और गुणोका उच्छेद बना साध्य । लेकिन यह हेतु ही सिद्ध नहीं हो रहा है, अतः यह अनुमान सही नहीं है ।

विकृत गुणोंके उच्छेदकी मोहस्वरूपमे अविरोधता—आत्मा स्वयं ज्ञानमय है । जिन्हें हम ज्ञान कहते हैं जो मोटेरूपसे समझते आते हैं वे ज्ञान ज्ञानके वास्तविक स्वरूप नहीं हैं । जैसे विकल्प विचार ज्ञानाशोक इनमें जिन प्रकारका ज्ञान चलता है ये ज्ञान ज्ञानके विशुद्ध स्वरूप नहीं हैं, ये तो रागद्वेष ममता आदि बटसे ज्ञानका काल्पनिकरूप बन गया है । यदि इस ही ज्ञानके विनाशका नाम मोक्ष कहते हो तब तो कोई आपत्ति नहीं । ये साम्योपशमिक ज्ञान, छुटपुट ज्ञान ये आत्मामें न रहे उसका नाम मोक्ष है—यह ठीक बात है । यदि आकुलताके जनक, ऐसे ही ज्ञान बने रहें तो वहाँ मोक्ष कैसे होता है ? लेकिन इन विकल्पात्मक छोटे ज्ञानोंसे पते कोई एक ज्ञानरूप है जहाँ केलल जाननहार स्थिति रहती है, जहाँ रागद्वेष आदिक कोई तरङ्ग नहीं चूठतो है, ऐसा जो ज्ञानका सहज विलास है, उस विलासमें ज्ञानको नहीं परखा गया ।

आत्मगुणोच्छेदसे आत्मोच्छेदका प्रसङ्ग—शकाकारका मन्तव्य है कि ज्ञानादिक गुणोंके उच्छेदका नाम मोक्ष है अच्छा तो बताओ, वे गुण आत्मासे भिन्न हैं या अभिन्न ? उन ज्ञानादिक गुणोंको आत्मासे भिन्न माननेपर न तो सतान बनती है, न सम्बन्ध जुड़ता और न कोई व्यवस्था बनती तब यदि उन गुणोंको आत्मासे अभिन्न मान लोगे कि गुण वे सब ज्ञानादिक आत्मामें अभिन्न हैं । तन्मय हैं एकरूप हैं । तो इसका अर्थ यह हुआ कि जब ज्ञानादिक गुणोंका उच्छेद हुआ तो आत्माका नाश हो गया, क्यों कि अब आत्माको ज्ञानसे अभिन्न माना और फिर ज्ञानका उच्छेद माना तो जो आत्मा का ही उच्छेद कहलाया फिर मोक्ष किसका हुआ ? कथञ्चित् भेद मानो, भेद मानो तब तो व्यवस्था बन सकती है, पर यह कथञ्चिद्वाद वैशेषिकोंने नहीं माना है ।

स्याद्वादके स्वरूपका दिग्दर्शन—कथाचिद्वाद कहो, स्याद्वाद कहो एक ही प्रयोजन है स्याद्वादका रूप क्या है जो कि जैन दर्शनके तत्त्व का मूल साधन है । स्याद्वाद मायने अपेक्षावाद । अपेक्षा रखकर निर्णयकी बात कहना स्याद्वाद है । जैसे कि जीव द्रव्यदृष्टिसे नित्य ही है पर्यायदृष्टिसे अनित्य ही है । इसमें एक बात विशेष जाननेकी है । स्याद्वाद निर्णयवाद है सशयवाद नहीं है । यद्यपि एक मोटेरूपसे अपेक्षाको अन्तर्ज्ञान करकेमले ही भी, लगा देते हैं, जीव नित्य भी हैं जीव अनित्य भी है, मगर भी शब्द सशयवादका भी प्रतीक है, बहुत सीमामें भी "ही"—निर्णयवादका ही प्रतीक है

स्याद्वादके प्रयोगमे महाविषयीकी प्रक्रिया 'भी' लगानेकी नहीं रही। यह तो उसका भाव समझकर हम 'सरलतासे उसे बतलानेके लिए भी' का प्रयोग करते हैं। 'स्यादस्त्येव स्यात् स्यादस्त्येव, स्यात्प्रियमेव स्यादनित्यमेव।' इस प्रकार एव लगा लगाकर प्रयोग है। जैसे किमी एक युवकका परिचय लेना था तो परिचय देने वाला जैसे कोई नाम रखलो मोहन मोहन और रोहन। यहाँ मोहन युवकका परिचय देना है। मोहनका पिता है मोहन और पुत्र है रोहन। तो कोई इस प्रकार तो नहीं कहता कि मोहन मोहनका पुत्र भी है, है पुत्र, पर भी लगानेका भाव हुआ कि और कुछ भी है। याने मोहन मोहनका पुत्र भी है। ऐसा कहने में तो बड़ गाली समझेगा। क्योंकि उसका भाव है कि मोहन मोहनका पिता भी होगा तो अपेक्षा लगाकर हठि लगाकर बर्ष बतानेके साथ लगाद गलत हो जाता है। वहाँ 'ही' का प्रयोग चलता है। जीव द्रव्यदृष्टिसे नित्य ही है। और कोई यो कह बैठे कि जीव द्रव्यदृष्टिसे नित्य भी है। तो नित्य है यद्यपि लेकिन भी लगानेसे चलत हो गया याने द्रव्यदृष्टिसे वह, अनित्य भी होता होगा? वहाँ निर्णय नहीं आया। स्याद्वादमे निर्णय पड़ा हुआ है कि यह इस दृष्टिसे ऐसा ही है। जीव पर्याप्तदृष्टिसे अनित्य ही है, स्याद्वादमे निर्णय पड़ा हुआ है एकदृष्टिकी स्पष्टता बनाई गई है। किसी भी पदार्थकी परिपूर्ण जाननेके लिए हमें अपेक्षा चाहिए। इस बेंचके बारेमें कोई परिचय दे तो कोई कहेगा कि यह बेंच ५ फिट लम्बी है, कोई कहेगा कि यह १ फुट ऊँची है तो कोई कहेगा कि यह १५ इंच चौड़ी है। तो यद्यपि ये सभी बातें सही हैं ५ फिट लम्बी लम्बाईकी अपेक्षासे है, १ फुट ऊँचाईकी अपेक्षासे है और १५ इंच चौड़ाईकी अपेक्षासे है। मगर कोई कहे कि लम्बाईकी दृष्टिसे यह बेंच ५ फिट भी है तो उसका यह कहना गलत है। वहाँ 'ही' आयगा। लम्बाईकी अपेक्षासे यह चौकी ५ फिट ही है, ऐसा कहनेमें अपेक्षाका स्पष्ट बोध होगा। जब अपेक्षासे वस्तुको निरख रहे हैं तो वहाँ सशयका क्या काम? निर्णय ही वहाँ पड़ा हुआ है। तो वस्तुस्वरूपके तत्त्वपरिचयका साधन एक स्याद्वाद है।

स्याद्वादका उपकार—यदि यह स्याद्वाद न होता तो हम लोग तत्त्वज्ञान ही क्या करते? तत्त्वज्ञानकी बात तो जाने दो, व्यवहारका भी काम नहीं चल सकता था, हम जीवित भी न रह सकते थे। ये सभी काम स्याद्वादके प्रसादसे हो रहे हैं। चाहे व्यापार हो, रोजिगार हो, खाने-पीने पहिनने ओढ़ने आदिके कार्य हो, सभी जगह स्याद्वादका प्रयोग कर रहे हैं, फिर भी उसीका निषेध कर रहे हैं तो यह उन नास्तिकों जैसी बात है जो कहते कि आत्मा नहीं है, जो समझ रहा है वह आत्मा नहीं है क्या? वह समझने वाला है क्या? समझने वाला होकर भी अपनी समझका निषेध करे, उस प्रकारकी यह बात है। हाँ, यह आखिरी बात है कि स्याद्वादसे पदार्थ का निर्णय करके फिर उसमें हेय बुद्धि का परिज्ञान किया जाता। हाँ, पर्याप्तदृष्टिसे यह जीव अनित्य है द्रव्यदृष्टिसे नित्य है, पर उस अनित्यकी उपयोगमें रखनेसे हमारा प्रयोजन सिद्ध नहीं होता इसलिए उस अनित्य विषयको छोड़िए और इस नित्य ब्रह्म



स्वभावका आश्रय कीजिए । जो अभी, निश्चयका विकल्प पकड़ लिया, इसके बाद फिर एक स्थिति ऐसी आती है कि जहाँ न छोड़नेकी बात रहती न ग्रहणके विकल्पकी बात रहती, किन्तु एक विशुद्ध आत्मानुभव रहता है ज्ञानानुभव रहता है । तो वह अनुभव साध्य है और उसके निकट यह भेद साधन है, तो, उसका उपयोग करनेकी बात जिन अवस्थामें होती है वह तो होती है परन्तु स्याद्वादके बिना नहीं होयाती । मोह छोड़ो किनसे मोह छोड़ें ? इन परिवारजनोने मोह छोड़ो, कैसे छोड़ें ? यथार्थ बात जान लो कि इन परिवार जनोके मायने क्या ? इन परिवारजनोके मायने है शरीरसे मोह छोड़ दो । यह शरीर जीव, कर्म और शरीर इन तीनोंका समूह है, अनन्त, अणुओंका पुञ्ज यह शरीर है और कर्म उससे भी अनन्तगुणो अणुओंका पुञ्ज है, और उनके बीच पड़ा हम, यह जीव एक है । जिसे हम भाव, अहं अहं इस प्रत्ययसे बोध करते हैं तो यह जीव, कर्म और शरीर इन तीन चीजोंका समूह है ।- तो इनमेसे जीव-तत्त्व तो कोई मोह करता नहीं । वह तो समूर्ण है । यदि उस जीवतत्त्वसे कोई मोह कर बैठे तो उसे मोह करनेका होश ही न रहेगा, अर्थात् उसकी बेहीशी मिट जायागी । उसके तात्त्वज्ञान जग जायेगा । कर्मों में भी कोई मोह नहीं करता, उनका तो कोई खयाल भी नहीं करता । और इस शरीरसे भी कोई मोह नहीं करता, क्योंकि इस शरीरसे जब जीव बाहर निकल जाता है, तो लोग निश्चय होकर उसे जला देते हैं । उससे फिर कोई भीति करता है क्या ? तो मोह करना कुछ व्यर्थसा लगने लगा । ये सब ऐसी भ्रुक्तियाँ इस स्याद्वादसे अपने आप मिल जाती हैं । तो तत्त्वज्ञानका मूल साधन है यह स्याद्वाद ।

जैनदर्शनमें महत्त्वपूर्ण मूल उपाय—कोई पूछे अथवा खुद ही कोई मनमें यह शङ्का लाये कि ऐसी कौनसी बात है जैनदर्शनमें जो अन्त्य हमें प्राप्त नहीं होती ? पापोंका त्याग करो । यह बात तो सब जगह सुननेको मिलती है, दूसरोंको भर्षा जैसा मानो; ऐसा सब जगह सुननेको मिलता है । नियम-समयसे रहो, तपश्चरण को ऐसा सभी जगह सुननेको मिलता है । भले ही एक पुल प्रकाशके पाये बिना उन सब बातोंमें अन्तर है लेकिन मोटेरुमें तो सभी जगह यह बात मिलती है, उपदेश होते हैं- खास बात वह कौनसी है जो हमें यही (जैनदर्शनमें) प्राप्त होनी है ? तो वह खास बात है—तत्त्वज्ञान करनेका जो उपाय है वह जैनदर्शनमें सही बताया गया है और जिसके बलपर फिर निर्णय होनेपर पाप छोड़े, उसमें भी विशेषता आती है, नियम पाले उसमें भी विशेषता आती है । जब उद्देश्य एक सही बन जाता है और तत्त्वस्वरूप एक दृष्टिमें आ जाता है तब समझिए कि हमारे उन नियम, समय, त्याग आदि में एक सहीपन (यथार्थता) आ जाता है । तो हमारा कर्तव्य है यह कि ऐसी बुद्धिको प्राप्त करके ऐसे शासन समागमको प्राप्त करके हम इस ओर विशेष ध्यान दें कि हम वस्तुस्वरूपका ज्ञान करें कि वास्तविक तत्त्व क्या है ? मैं क्या हूँ ? विषय क्या है ? समागम क्या है ? यह ज्ञानप्रकाश होगा तो मोह दूर होगा, भीतरमें एक निश्चिष्ट

ज्ञान-दका अनुभव होगा और ससारके सङ्कटोंसे सदाके लिए छूट जायेंगे ।

सतानत्व हेतुमे, परसामान्यरूप, व, अपरसामान्यरूपका, विकल्प — ज्ञानादिक गुणोंके उच्छेदका नाम-मोक्ष है, इसकी सिद्धिमे, जो सतानत्व हेतु दिया है कि, सवानपना होनेके कारण, ज्ञानादिक गुणोंका अभाव हो जाता है तो यह सतानत्व, हेतु सामान्यरूप है या विशेषरूप ? माने सामान्य सतानपना या विशेष सतानपना ? इन दोमेसे कौनसा सतानपना हेतु है ? यदि कहो कि सामान्यरूप सतानका हेतु है तो सामान्य, दो प्रकारके हुआ करते हैं — परसामान्य और अपरसामान्य । परसामान्य उसे कहते हैं जिससे और व्यापी कोई सामान्य न हो । जैसे मनुष्य, सामान्यको कहा तो मनुष्य सामान्यमें मनुष्य आ गए, मगर, कुछ और बच गए, । जैसे — पशु, पक्षी । तो अभी, यहांपर, सामान्य, नहीं हो सका, परसामान्य वह कहलाता है, कि जिससे बढकर जिससे व्यापी और सामान्य न हो । जब कहना चाहें जीवसामान्यको, तो जीवसामान्य कहनेपर जीव जीव तो सब आ गए मगर, अजीव पदार्थ नहीं आये । तो यह भी पर-सामान्य नहीं रहा । जब कहो सत् सामान्य तो इसमें सब आ गये, कोई नहीं बचा । तो यह कहालाया परसामान्य और परसामान्यके भेद करके किसी भी भेदको सामान्य रूपसे बोलो जाय उसका नाम है अपरसामान्य । जैसे — सत्के दो भेद किए हैं — जीव और अजीव । अब उनमे जीवसामान्य बोलोगे तो वह अपरसामान्य है । तो सतानपना तुजो कहा है वह परसामान्यरूपसे है या अपरसामान्यरूपसे ? ये दो विकल्प रहे ।

परसामान्यरूप सतानत्वहेतुमे, अनेकान्तिक, दोष — यदि कहो कि सतान-ना परसामान्यरूप है तो उसका मतलब यही तो हुआ तो कि परसामान्यरूप सतान-ना होनेसे, ज्ञानादिक गुणोंका उच्छेद हो जाता है, जो जो परसामान्यरूप सतान हो, उसका नाश हो जाता है । यह उसकी व्याप्ति बनी, तो जैसे, आकाश है, वह परसामान्यरूप, सतान है । समझमें आता है ना, कि आकाशके, एक स्थानके बाद दूसरा स्थान जगा, प्रदेशोकी सतान बराबर चल रही है । एक प्रदेशके बाद दूसरा, दूसरेके बाद तीसरा है, इस तरह प्रदेशोकी सतान बराबर चल रही है, अथवा आकाश पहिले था, अब भी है आगे भी रहेगा । तीन, कालकी अपेक्षा भी सतान है । लेकिन आकाशका कभी उच्छेद होता है क्या ? तो परसामान्यरूप सतानपना हेतु रखकर भी आकाशमें, घाय्य नहीं रहा अर्थात् उच्छेदरूप घाय्य नहीं रहा । तो यह हेतु अनेकान्तिक हो गया, क्योंकि आकाशका अन्त उच्छेद न होनेपर भी सतानत्व हेतु वहाँ बराबर रहता है । फिर दूसरी बात यह है कि सतानत्व हेतु परसामान्यरूप माना है तो परसामान्यरूपका प्रयोग है सत् सामान्यरूप । तो सतानत्वमे माना ना, सतानरूप, तो सतानत्वमे यदि सत् सामान्यपना माना है तो वहाँ सत् सत् इस प्रकारका ही ज्ञान होना चाहिये । सतान सतान इस तरहके ज्ञानका ही वह कारण होना चाहिये । यह नहीं कि सतान-त्वके ज्ञानका कारण हो जाय । तो इससे परसामान्यरूप सतानपना हेतु है, यह बात ।

सिद्ध नहीं होती।

अपरसामान्यरूप सत्तानत्व हेतु माननेपर दृष्टान्तकी साधनविकलेता—  
यदि कहो कि अपर सामान्यरूप सत्तानत्व हेतु है अर्थात् विशेषगुणका आश्रय रखने वाला एक जातिरूप सत्तानपना हेतु है तो हेतु तो बन गया किसी विशेष गुणात्मक जातिरूप। तो वह हेतु तुम्हारे कल्पित पक्षमें रहे तो रहा आये, परन्तु किसी दृष्टान्तमें रह नहीं सकता, क्योंकि विशेष गुणात्मक सत्तानपना हेतु भाग है। तो जिस गुणरूप सत्तानत्व ज्ञानादिक गुणके उच्छेदरूप हो सकते हैं उन गुणरूप सत्तानत्व हेतु प्रदीपमें कैसे होगा? प्रदीपमें अन्य गुणरूप सत्तानपना है, तो जब दृष्टान्तमें हेतु नहीं रह सकता तो दृष्टान्त साधनविकल हो गया। जो दृष्टान्त दिया गया उसमें साध्य तो तुम मान रहे क्योंकि साध्य होता है दृष्ट। तो तुम्हाग दृष्ट है ही पर साधन तो बाकी प्रतिवादी दोनोंके द्वारा सम्मत होना है। तो यहा सत्तानपना कक्षा है प्रदीपमें। तो साधन नहीं रहा, इस कारण अपरसामान्यरूप भी सत्तानपना हेतु युक्त नहीं है।

सामान्यरूप सत्तानत्वका गुणादिकमें सम्बन्धका अनियम—तीसरी बात यहा है कि सत्तानत्व चाहे परसामान्यरूप हो चाहे अपर सामान्यरूप हो, सामान्य तो द्रव्यसे भिन्न माना गया है वैशेषिकसिद्धान्तमें, क्योंकि विशेषशब्दमें ६ प्रकारके पदार्थ हैं और वे सभी सत् हैं, स्वतन्त्र हैं। वे छे, कौन हैं? द्रव्य गुण, क्रिया अर्थात् पर्याय, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव। तो सामान्य एक स्वतन्त्र सत् है तो वह हो गया भिन्न ज्ञानादिक गुणोंसे तो उस भिन्न पर सामान्यका अथवा अपरसामान्यका गुणमें सम्बन्ध कैसे बन गया, जो सर्वथा भिन्न होता है उसका सम्बन्ध नहीं बन सकता। यदि समवाय सम्बन्धसे सम्बन्ध जोड़नेकी टेक रखी तो इसका उत्तर दो कि यह परसामान्य ज्ञानमें ही क्यों लगा अन्य सत्तमें क्यों नहीं लगा? तो सर्वथा भिन्न पदार्थका समवाय सम्बन्ध नहीं हो सकता है। और समवायका स्वरूप भी कुछ नहीं। समवाय क्या जीव है। जैसे जीव है, भौतिक पदार्थ है इन तरह समवाय भी क्या कोई सत् स्वरूप है। उसका क्या आकार है क्या गुण है यह सब कुछ भी नहीं सिद्ध होता। तो सत्तानत्वहेतु सामान्यरूप होकर ज्ञानादिक गुणोंके उच्छेदरूप साध्यको सिद्ध करना यह तो बात असंगत रही।

विशेषरूप सत्तानत्वहेतुके दो विकल्प—यदि कहो कि सत्तानत्व हेतु विशेष रूप है तो विशेषरूप होते हैं दो प्रकारके। विशेषरूपकी सत्तान होनेका अर्थ यह हुआ ना कि विशेष के बाद फिर विशेष फिर विशेष इस तरह विशेष के बाद विशेष लगातार चल रहे हो तो उसके मायने है कि विशेषरूप सत्तान हुआ तो वह विशेषरूप क्या है? सत्तान जो विशेषरूप आ सकते हैं वे दो प्रकारके हो सकते हैं एक तो उपादान उपादेय रूप और दूसरा पूर्वापर पहिले और आगे समान जाति वाला सत् निरन्तर चला रहे, यों समान जातीय सत्का प्रवाह चले इसको भी सत्तान कह सकते हैं। तो सत्तानके इन

दो प्रकारोंमेंसे तुम्हारा विशेषरूप सतानपना किस प्रकारका है ? जैसे दृष्टान्तमें देखो बीजसे वृक्ष हुआ वृक्षसे बीज हुआ तो यह सतान है उपादान उपादेयभूत । बीजसे वृक्ष हुआ तो बीज तो है उपादान और उपादेय है वृक्ष । जब वृक्षसे बीज हुआ तो वृक्ष है उपादान और बीज है उपादेय । तो एक सतान उपादान उपादेय रूप चलती है । जैसे घड़ा बना तो भूतपिण्ड है उपादान । तो जब आपको जो अवस्था है वह है उपादेय फिर तो जब उसके बाद जो दशा बनी उसमें भी उपादान उपादेय है । तो उपादान उपादेय भूत ज्ञानादिक सक्षण वाला आपका विशेषरूप सामान्य है अथवा पूर्वापर समान जातीय सत्के प्रवाह रूप आपका यह सतान है । जैसे पानी बह रहा है तो जो जल वहां उसके आगे जो जल वहां वह सब समान जातीय बह रहा है । उसे भी सतान कहते हैं । उसमें उपादान उपादेय तो कुछ है नहीं । समान जातीय जीव पिण्ड है और वह लगातार धारामें चल रहा है उसे भी सतान कहते हैं । तो सतानके इन दो प्रकारोंमेंसे तुम्हारा कौन सा प्रकार है इस तरह यहाँ ये दो विकल्प किये गये ।

उपादानोपादेयभूतगुणक्षणविशेषरूप सतानत्व हेतुकी सदोषता - मोक्ष का गुणोच्छेद स्वरूप सिद्ध करनेके लिए जो सतानत्व हेतु दिया है वह सतानत्व सामान्य रूप तो बना नहीं । विशेषरूप माननेपर ये दो विकल्प किये गये । क्या उपादान उपादेय भूत बुद्धि आदिक रूप वह सतानत्व है या पूर्वापर समान जातीय पर्यायके प्रवाह रूप वह सतानत्व है । यदि कहो कि उपादान उपादेयभूत ज्ञानादिकरूप जो पर्याय है, उसे विशेषताको लिए हुए सतानत्व हेतु यंहा अभीष्ट है तो ऐसे सतानत्वहेतुमें असाधारण अनेकान्तिकपनेका दोष आता है, क्योंकि ऐसा सतानत्व हेतु दृष्टान्तमें नहीं पाया जाता । प्रदीप दृष्टान्तमें दृष्टान्तपना बनाने की दो किस्में हो सकती हैं एक तो उस ही दीपकमें जो पूर्वापर ज्वलन चलता रहता है उसमें सतान समझना और एक दीपकसे दूसरा दीपक जलाया जाये उससे तीसरा दीपक जलाया जाय यो भी सतानपना दीपकमें माना जा सकता है । तो दीपकसे दीपक जलते रहे ऐसा जो सतानत्व है उसमें उपादान उपादेय भूत सतानपना नहीं पाया जाता तथा विशेषवादका उपादानोपादेय रूप सतानत्व भी नहीं हो सकता दूसरी बात यह है कि इससे तुम्हारे ही सिद्धान्तसे विरोध आता है क्योंकि शकाकार ने खुद ऐसा नहीं माना कि पूर्वज्ञान तो उपादान होता है और अपर ज्ञान उपादेय होता हो, क्यों नहीं माना ऐसा ? कि यदि यह शकाकार यो मान बैठता है कि पूर्वज्ञान तो उपादान होता है और पश्चात् होने वाला ज्ञान उपादेय होता है तो भुक्त अवस्थामें भी पूर्व पूर्वज्ञान उपादान बनने के कारण और उत्तर उत्तरज्ञान उपादेय बनते चले जायेंगे तो भुक्त होनेपर भी ज्ञानके सतानका उच्छेद नहीं हो सकता । और ज्ञान सतानके उच्छेद कोही मोक्ष कहा जा रहा है । इससे इस प्रकारका विशेषरूप सतानपना न शकाकारने माना है और न बनता है । वैसे देखा जाय तो सतानत्वका यह अर्थ बहुत अच्छा है कि पूर्वक्षण उपादान बने और दूसरा क्षण उपादेय बने । इस तरह उपादान उपादेय बन बनकर वह चलता रहे यह सतानपना बहुत युक्त जवता है, जैसे

बीजसे वृक्ष और वृक्षसे बीज, तो यह सतानरूप रहे लेकिन ऐसा सतानपना पान लेनेसे मुक्त होनेपर भी यह सतान चलता रहेगा। जब अन्तिम ज्ञान उपादानरूप है तो वह अन्तिम कैसे रहा ? उसके आगे अन्य ज्ञान बनेगा, तो ज्ञानसे ज्ञान उत्पन्न होते जायेंगे ज्ञानका उच्छेद नहीं हो सकता।

पूर्वापरसमानजातीयक्षणप्रवाहमय विशेषरूप सतानत्व हेतुकी सदोपता— यदि यह कहोगे कि हम विशेषरूप सामान्यका अर्थ यह करते हैं कि पूर्व-और उत्तर-कालमें जो समान जातीय प्रवाह चल रहा है। जैसे किसी पदार्थमें रूप है। भ्रम, उस रूपके बाद इस ही प्रकारका रूप चल रहा है। कोई पदार्थ पीला है वो पीला पीला निरन्तर बन रहा है ना तो समान जातीय पर्यायका प्रवाह होना इसका नाम सतान है तो ऐसा सतान माननेपर तो प्रमाणके रूप आदिकके साथ अनैकान्तिक हो आयागा, अर्थात् ऐसा सतान परमाणुके रूप गद्य रस आदिकमें मल गया उस ही प्रकारके रूपके बाद अन्य रूप होते जाये, गद्य होते जायें ऐसी इन परिणतियोंकी परम्परा रूप सतान परमाणु में तो मिल गयी पर उसका उच्छेद नहीं होता। तो साधन होते पर भी साधन न हो तो उसे अनैकान्तिक दोष कहते हैं। तो इस प्रकार यह सत नत्वहेतु ही असिद्ध है। असिद्ध दो प्रकारके होते हैं एक स्वरूपसिद्ध और दूसरा आश्रयासिद्ध। जिसका स्वरूप ही सिद्ध न हो उसे स्वरूपसिद्ध कहते हैं और जिसका स्वरूप तो सिद्ध हो पर हेतु प्रक्षेप न पाया जाय उसे आश्रयासिद्ध कहते हैं। भ्रम देखिये स्वतन्त्र सत् गुणोंकी सतान क्या बीज होती है गुणोंमें सतान भी नहीं पाया जा रहा है तो यह हेतु असिद्ध दोषसे दूषित हो जाता है।

भेदवादमें सन्तानकी असंगतता— यह सतानत्व हेतु घटिक भी नहीं हो सकती विशेषवादमें कि पूर्वक्षण कारण हो उत्तरक्षण कार्य हो, क्योंकि सतानपना तो वहां ही सम्भव है जहां वस्तु नित्यनित्यात्मक हो। कार्यकारणभाव न एकान्त नित्यमें बन सकता न अनित्यमें सर्वथा नित्य या अनित्यमें उसकी अर्थक्रिया सम्भव नहीं। इस कारण सतानत्व हेतु देकरके गुणोच्छेद रूप मोक्षको सिद्ध करकेकी बात असंगत है। जिस मन्तव्यमें प्रत्येक ब्रह्म स्वतन्त्र सत् है, प्रत्येक गुण स्वतन्त्र सत् है। प्रत्येक कर्म (क्रिया) अर्थात् विविध परिणतियाँ स्वतन्त्र सत् हैं, सामान्य भी स्वतन्त्र सत् है, विशेष भी स्वतन्त्र सत् है वहां न तो कार्यकारणभाव बन सकता और न उनमें प्रवाहरूप सतानत्व बन सकता है। जितने भी सत् हैं वे स्वतन्त्र ही हुआ करते हैं। कोई भी सत् अपने सत्त्व के लिये परकी अपेक्षा नहीं कर सकता है। सत् स्वतः सिद्ध होते हैं। स्वसहाय होते हैं। अतः किसी भी सत् किसी अन्य सत् के साथ सतानत्व जोड़ना असंगत है। लोकव्यवहार में जो सन्तान कहा करते हैं वहां निश्चितनैमित्तिकभावकी विशेषता दिखानेका प्रयोजन है। और फिर आत्माचरूप ज्ञान गुणका उच्छेद बतानेके लिये सन्तानत्व हेतु देना तो संगत ही कैसे हो सकता है।

मोक्षकी आत्महितरूपता — आत्मिका हित मोक्षमे है अर्थात् संसारके समस्त सङ्कटोंमे छूट जानेमें ही आत्माकी भलाई है। और चाहते हैं सभी लोग यही कि सब सङ्कटोंमे मुक्ति मिले तथा उपाय भी जितने करते हैं इसीका करते हैं कि सङ्कटोंमे छुटकारा हो। लेकिन मूलमे यह फर्क आ गया है उपायमें कि सङ्कट मान लिया है किसी और ही बातको ! सङ्कट तो है उनके विकल्प भी, पर उसके भलावा और भी सङ्कट हैं। ज मूल सकट है उसकी पहिचान नहीं हुई इसलिए न तो सकट भेटनेका मन्त्र उपाय बना पा रहे हैं और न सकटसे ही छूट पा रहे हैं। लोगोंने सकट इसमे मान रखा है कि घन कम हो गया, किसी इष्टका वियोग हो गया, शरीरमे रोग हो गया, किसीने अपमान कर दिया आदि। पर ये कोई भी इस जीवको सकट नहीं हैं। जीव तो अमूर्त है, उससे इन सब बाहरी चीजोंका कोई सम्बन्ध नहीं है। यहाँ तक कि जिस शरीरमे यह जीव बंध रहा है इस शरीरसे भी यह जीव बिल्कुल पृथक् है। शरीर शरीर ही है, जीव जीव ही है। शरीरमे कोई रोग हो गया, किसीने अपमान कर दिया, घन कम होगया आदिक किसी भी चीजसे इस जीवका कुछ सम्बन्ध नहीं है। तो इन बाहरी चीजोंसे जीवपर सकट मानना यह तो मूढताभरी बात है। इसी तरह इन बाहरी पदार्थोंसे भ्रमर भ्रमना सम्मान भ्रमान समझे तो यह भी मूढताभरी बात है। तो लोगोंने बाहरी बातोंसे तो इस जीवपर सकट माना पर जीवपर जो मूल सकट है उसको कुछ खबर नहीं की। इस कारण सकटोंसे छूटनेके उपायमें भ्रम करके भी सकटोंसे छूट नहीं पाते।

जीवपर मूल सकट — मूल सकट जीवपर यह है कि जीव तो जीव है। परमात्मस्वरूप है, ज्ञानानन्द मूर्ति है, यहाँ किसी प्रकारका उपद्रव नहीं, लेकिन इस जीवके साथ कुछ दूसरी उपाधि लग बैठी, यह उपाधिका लगना ही इस जीवपर बड़ा सकट है। यह उपाधि क्या लग गयी? वह पहिली (दृश्यमान होनेके कारण पहिली उपाधि) उपाधि है शरीर। भव भवमे इस शरीरकी विदम्बना जीवके साथ लगी हुई है। दूसरी उपाधि है कर्मकी। कर्म साथ लगे हैं, उन प्रकृतियोंके उदयमें यह जीव माना रागद्वेष विभाव मखाता है। इसका जो ज्ञानस्वरूप है, वह भी विकसित नहीं हो पा रहा है, अशान्ति ही छा रही है। तो ये सब बातें सङ्कटकी इस जीवपर लगी हैं। इन सङ्कटोंसे छूटना है। इसका अर्थ यह है कि शरीर भलग हो कर्म भी भलग हो तो सङ्कट दूर हो। और सङ्कट लगा है तीव्र भीतरी जो एकदम साक्षात् सङ्कट है, वह है रागद्वेष मोह आदिक भाव उत्पन्न होनेका। रागद्वेष छाये हैं इन सङ्कटोंसे हमें दूर होना है। यदि ऐसा भाव बने तो उसका यह अर्थ लगाना चाहिये कि हमें रागद्वेष मोह आदिसे दूर होना है।

सकल सकटोंसे मुक्त होनेमे मोक्षस्वरूपता — जब ये सङ्कट दूर जाते हैं, रागद्वेषमोहभाव दूर हो जाते हैं, शरीर भी दूर हो जाता है, कर्म भी बिदा हो जाते हैं

उस समय वह जीव केवल जीव रहता है। इसके साथ दूसरा कोई अजीव पदार्थ अब नहीं लगा हुआ है, ऐसा जब केवल जीव रह जाता है तो उस समय इसकी क्या स्थिति होती है ? अनन्त ज्ञान अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति, अनन्त आनन्दरूप विकास हो जाता है। इसे नियेयक से यों कहो कि शरीर, कर्म, रागद्वेष इन तीन प्रकारके कर्मोंका विनाश होना इसका नाम मोक्ष है। इस मोक्ष अवस्थामें ही जीवका हित है। मोक्ष अवस्थामें अपने ही स्वरूपका ज्ञान है अर्थात् शुद्ध पूर्ण विकसित हो जाय इसीका नाम मोक्ष है।

गुणोच्छेदरूप मोक्षस्वरूपपर विचार—मोक्षका अनन्तचतुष्टय लाभ स्वरूप सुनकर भेदकान्तवादी दार्शनिकने कहा कि हमें मोक्षका यह स्वरूप नहीं ज्ञाता मोक्ष अनन्त चतुष्टयके लाभका नाम नहीं है किन्तु जीवके साथ ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, सत्कार ये ६ चीजें लगी हैं, ये ६ गुण लगे हुए हैं। इनका विनाश हो जाय, ये आत्मामें न रहें इसका नाम मोक्ष है। अब भैया ! बोरी परख कीजिये। मोक्षके इस समय वो स्वरूप रखे हैं उनकी तुलना भी करते जायें। स्वाद्वाददर्शन तो कहता है कि अनन्तज्ञानदर्शनसुखशक्तिचतुष्टयका लाभ हो जाना इसका नाम मोक्ष है। जिन भगवानकी हम मूर्ति स्थापित करके पूजते हैं, मूर्तिको तो नहीं पूजते, किन्तु पूज्य प्रभुकी मूर्तिकी स्थापना की है, तो स्थापित मूर्तिमें हमारा आदर है और आदरपूर्वक हम मूर्तिके समक्ष ध्यान करते हैं, प्रभु, अरहत्का, सकल परमात्माका। इससे आगे अवस्था है सिद्ध भगवानकी जिनकी मूर्ति हम निराकारके रूपमें बनाते हैं तो उस मूर्तिको भी सामने रखकर पूजना किसको है ? सिद्ध भगवान को ! तो अरहत् और निद्ध विभिरूपमें दोनोंके मोक्ष है और उग्र मोक्षका स्वरूप है। अनन्तज्ञानदर्शनशक्तिआनन्दचतुष्टयका लाभ हो जाना। जैनदर्शनने तो मोक्षका वह स्वरूप कहा, और वैशेषिक दर्शन जो भेद ही भेदको मानता है, उसके मोक्षका स्वरूप यह है कि आत्मामें जो ज्ञानादिक गुण लगे हुए हैं, ये गुण नष्ट हो जायें, गुणोंका वियोग हो जाय, आत्मा गुणरहित हो जाय उसका नाम मोक्ष है। और इसीपर आलोचना चल रही है कि मोक्षका वास्तविक स्वरूप क्या है ?

सत्तान्तत्वं हेतुकी असिद्धता और विरुद्धता—मोक्षका स्वरूप कहना कि बुद्धि आदिक गुणोंका उच्छेद हो जाय इसका नाम भुक्ति है और इस भुक्तिको सिद्ध करनेमें वैशेषिक दर्शन यह हेतु देता है कि सत्तान्तपना होनेसे चूंकि आत्मामें ज्ञानकी सत्ता चल रही है, ज्ञान हुआ फिर ज्ञान हुआ, यों ज्ञानकी परम्परा चलती रहती है उसका कहीं उच्छेद हो जाता है यह वैशेषिक लोगोंका हेतु है। जैसे दीपक जल रहा है तो दीपककी सत्ता चलती रहती है। अगर एक घंटे दीपक जला तो एक एक बुँद तेलकी बराबर आ आकर जलती रहती है इसी प्रकार ज्ञानकी सत्ता चल रही है। तो जब कोई सत्ता न रहेगी, ज्ञान नष्ट हो जायगा तब आत्मा ज्ञानरहित हो गया

इसका नाम मोक्ष है । इस प्रकार वैशेषिक-सिद्धान्तवादी मोक्षका जैसा स्वरूप कहते हैं उसकी प्रति कहो जा रहा है कि यह हेतु विरुद्ध है, क्योंकि सतान नाम किसका है ? कौन-सा कार्य बनते जानकी ? बहुत बूढ़ोसे चलने वाले दीपकमें वे पूर्व-पूर्व बूढ़े वाले दीप ज्योतिकी कारण बनती हैं और उसकी अगली ज्योति कार्य बनती है । जैसे वृक्ष और बीजोंकी सतान चलती है तो बीज कारण बनता है, वृक्ष कार्य बनता है, वृक्षसे फिर बीज होते, तो वृक्ष कारण बनता है, बीज कार्य बनता है । यों बीज और वृक्षकी परम्परा चलती रहती है । तो ऐसे ही आत्मामे ज्ञानकी सतान भी है, ज्ञानमें परम्परा चलती है, तो एकके बाद एक ज्ञानका अर्थ है कि पहिला ज्ञान छोड़ कर हुआ, तो पूर्वज्ञान कारण हुआ और अगला कार्य हुआ । कार्यकारणरूपको सतान है, यह एकान्त नित्य क्यों कार्यकारणभाव नहीं बनता । अर्थात् कोई बीज ज्योती क्यों अपरिणामी सदा बनी हुई है । जब उसमें कोई विकार ही नहीं आ सकता, तो उसमें कार्य क्या बने ? यदि सतानपनेका आधार अण्ति नित्य वाला ज्ञान आदि बनाया जाय तो कार्यकारण नहीं बन सकता और एकान्तत, अनित्य ही पदार्थ तो उसमें भी सतान नहीं बनती । जैसे बिखरे हुए घने पडे हैं, स्वतन्त्र स्वतन्त्र हैं तो उनकी सतान क्या बने ? इसी प्रकार अनित्यमे प्रत्येक समयका जो कार्य है, पदार्थ है, यह तो स्वतन्त्र है, वह तो होकर मिट गया, फिर नये समयमें नया आया तो उसकी सतान क्या बने ?

अनेकान्तमे अर्थक्रियाकी संभवता—एकान्त नित्य अथवा एकान्त अनित्य के आशयमें न सतान बन सकती है । न उसका उच्छेद सम्भव है, अर्थक्रिया बिना सत् क्या करना कोई पदार्थ कुछ काम कर सके यह बात अनेकान्तमें ही सम्भव है । जैसे सीसी अगुलीको टेढ़ी करदी तो अगुली यदि अनित्य है, पहिले समयमें थी, अब नहीं रही तो फिर अगुलीका टेढ़ा काम होना तो नहीं बन सकता । यदि अगुली अपरिणामी है, इसमें कुछ भी विकार नहीं आता तो टेढ़ी नहीं की जा सकती । काम बनता है उस पदार्थमें जो कथित-वित्य हो कथित अनित्य हो । जब द्रव्यरूपसे पदार्थ आगे-सक है तब कहा जायगा पर्यायदृष्टिसे ज्ञात होने वाले परिणामको निरसकर कि इसमें कोई बात हुई । जैसे अगुली अपरिणामी है तो अर्थक्रिया क्या ? और यदि क्षण-क्षणमें नई-नई होती अनित्य में तो बात किसमें मानोगे ? इसी प्रकार पदार्थ अगर नित्य ही है तो इससे कोई काम नहीं बन सकता क्या अनित्य ही है तो उसमें अर्थक्रिया नहीं बन सकती । हाँ, द्रव्यदृष्टिसे नित्य पर्यायदृष्टिसे अनित्य है, पदार्थका स्वरूप ही ऐसा है कि पदार्थ सदा रहता है और उसमें पहिली पर्याय विलीन होती है और अगुली पर्याय उत्पन्न होती है तो उसमें कार्य बन जाता है । तो अब न होनेसे, अर्थक्रिया न होनेसे सतानपना तुम्हारे बुद्धि आदिकमें बन नहीं सकता ।

गुणोच्छेदके अनुमानप्रयोगमें दिये गये दृष्टान्तकी साध्यविकलता—  
दूसरी बात यह है कि तुम्हारे सतानमे हेतुके साध्य उच्छेदके लिये दृष्टान्त कुछ भी



नहीं मिलता । दृष्टान्त दिया था यह कि जैसे दीपककी सतान चलती है सो दीपक भी बिल्कुल मिट जाता है, यह दृष्टान्त नहीं बनता दीपक बिल्कुल कभी नहीं मिटता । कैसे ? जब दीपक बुझ गया तो यह नहीं होता कि दीपकमें जो परमाणु थे, वे परमाणु नष्ट हो गए । अरे, वे धुंवरूपमें पतले होकर आकाशमें फैल गए, या अन्य किसी रूपमें ? जो अभी परमाणु उर्जलेके रूपमें जल रहे थे वे कुछ अवधेरूपमें फैल गए, पर परमाणुओंका विनाश नहीं होता । अब विद्युत दीपक आदिक जो भी दृष्टान्त दोगे कि ये नष्ट हो जाते हैं वे सर्वथा नष्ट नहीं होते, किसी न किसी रूपमें वे पदार्थ बने रहते हैं । यह भेषोंमें जो पतला उजाला आता है, वह पहिले उजाला रूपमें दीक्षा बादमें अवधेरूपमें आ गया, उसका सर्वथा विनाश नहीं हुआ । यह भी नहीं कह सकते कि "वस्तु होजानेपर भी उस दीपक आदिकमें दूसरा परिणामन, कुछ मान रहे हो तो उसमें प्रत्यक्ष बाधा आ रही । कहां है दीपक ? उसमें कैसे हुई गई बात, वह तो बिल्कुल ही मिट गया ।" यों प्रत्यक्ष बाधाकी गई बात यहां कह नहीं सकते । आखिरें हमें न होने पर दीपक आदिक परलोकप्रत्यक्ष बाधा यदि कहते हो तो उल्लूक जलमें तेजो द्रव्यभी प्रत्यक्ष बाधित है उसे बाधित क्यों नहीं मानते ? वैशेषिक दर्शनमें इस तरहकी व्यवस्था मानी गई है कि जितनी गर्मी है वह सब तेजो द्रव्यकी है, अग्निकी है । जहां जहां गर्मी मिले वहां अमर्कतो हुई कुछ न कुछ आग पड़ी है । तो जब पानी गरम हो जाता है तो गरम पानीके भीतर आग है वा जलकी उष्णता है ? सो वे बातकी उष्णता वैशेषिकवादी कहते हैं कि जब जल गर्म हो जाता है तो वह जलकी गर्मी नहीं है । जो आग है उसकी गर्मी है तो वहां भी प्रत्यक्ष बाधा है । उस पानीमें अमर्कतो हुई भासुररूप निर्मल अग्नि तो दिखती नहीं, वहां भी प्रत्यक्ष बाधा है । यदि यह कहें कि गर्मी भासुररूप वाले तेजो द्रव्यके बिना बिल्कुल हो नहीं सकता इसलिए यद्यपि यह अग्निरूप द्रव्य पातोंमें प्रकट नहीं हो रहा फिर भी उसका अनुमान जानें होता है कि उष्ण जलमें भासुर तेजोद्रव्य है । तो कहते हैं कि इस तरह यह भी मानना चाहिये कि दीपक बुझ गया तो इसके भागने यह नहीं है कि दीपकका सर्वथा उच्छेद हो गया, जिन स्कन्धोंसे दीपक बना था वह अवधाररूपमें रहकर अब भी बना हुआ है । इतने कोई गाथा नहीं आती, यह क्यों न मानलो ।

वस्तुस्वरूप और मोक्षस्वरूप — स्वरूपकी यथायथा यह है, कि प्रत्येक द्रव्य उत्पादक्य औप्यस्वरूप है । जिस समय जो उनकी परिणति है उस समय वही परिणति है । तो दीपक है वह भी एक स्कन्ध है और उसकी परिणति इस समय उर्जले रूप है फिर अवधेरूप हो जाती है । आत्मा है वह ज्ञानानन्दस्वरूप है । उसकी परिणति संसार अवस्थामें लुब्ध हो रही है, अल्पज्ञानरूप हो रही है । हमारे आत्माका जो ज्ञानानन्द स्वरूप है वह बिहृत हो गया है । जब विकार हट गया तब मोक्षका स्वभाव क्या रह गया ? जैसा स्वभाव था वैसा ही पुराका, पुरा रह गया, इसका नाम मोक्ष है । कहीं जानादिक गुणोंके उच्छेदका नाम, मोक्ष नहीं है । चित्त, प्रभुकी इस योग

पूजते हैं, गुणोंस्मरण करते हैं, क्या हम उन प्रभुको इस रूपमें निरखें कि वहाँ ज्ञान भी नहीं, आनन्द भी नहीं, सब गुण खतम हो गए, अवगुण खतम हो गए वह बात तो मान ली जा सकती है। और अक्त इसके माननेमें इन्कार नहीं करता। उसका उरसाह है ऐसा माननेमें कि प्रभु समस्त अवगुणरहित है, उनमें दुःख नहीं, इच्छा नहीं द्वेष नहीं, पुण्य-पाप नहीं, सांसारिक वासनाओंके सत्कार नहीं। किन्तु उनके साथ ही साथ यह ठठ करना युक्त नहीं कि यह भी मान लीजिये कि, उनमें ज्ञान नहीं, उनमें आनन्द नहीं। यदि ज्ञानानन्दका अभाव मान लिया तो फिर आत्मा क्या रहा? तब जो ऐसा जानेगा कि मैं आत्मा ज्ञानविहीन हूँ जाऊंगा, आनन्दविहीन हो जाऊंगा तो वह मोक्ष प्राप्त करनेका उद्यम ही क्या करेगा? मोक्षका स्वरूप ही है—उत्कृष्ट ज्ञान, और उत्कृष्ट आनन्द।

**प्राप्तमीमासा में सकटमुक्त प्राप्ती की भीमासा**—समतभद्राचार्यने जब जिनेन्द्र भगवानकी स्तुति प्रारम्भ की आपसीमासा स्तोत्रके रूपमें, उससे पहिले वे प्राप्तमीमासाकी रचना कर चुके थे, उसके बाद जब युक्त्यनुशासन स्तोत्र रचने लगे और उस समय जब आचार्यने यह कहा कि भगवान अब हम आपकी स्तुति करते हैं तो कुछ लोग पूछ उठे कि ऐ समन्तभद्राचार्य! तुमने प्राप्तमीमासाके रूपमें इतना बड़ा स्तोत्र रच लिया, पर आप अब कह रहे हो कि है भगवान अब हम आपकी स्तुति प्रारम्भ करते हैं। तो आचार्य देव कहते हैं कि अभी तक हमने स्तुति न की थी बल्कि भगवानकी परीक्षा की थी, कि जिन भगवानकी हम आप उपासना करते हैं उनका स्वरूप क्या है। उस परीक्षामें सब मत मतान्तरोंका विवेचन माना ही पड़ा। प्राप्तमीमासाका प्रारम्भ यो हुआ ये प्रभु इसलिए हमारे भगवान नहीं हैं कि ये आकाश में चलते हैं। अरे आकाशमें तो मायावी पुरुष, देव, आदि भी चल सकते हैं। ये प्रभु इसलिए भी हमारे भगवान नहीं हैं कि इनके ऊपर चमर तुलते हैं, छत्र लगा हुआ है। ऐसा तो, मायावी पुरुष भी करा सकते हैं। ये प्रभु इसलिए भी हमारे भगवान नहीं हैं कि उनके शरीरमें धातु उपधातु आदिकके कोई मल नहीं है, अरे ऐसे शरीर तो देव-गतिके जीवोंमें भी पाये जाते हैं। ये प्रभु इसलिए भी भगवान नहीं हैं कि इन्होंने एक धर्म (जैनधर्म) चलाया। अरे ऐसे तो धर्मकी लीयें हुए जिन्होंने धर्म चलाया। पर, ये प्रभु भगवान किस कारण बने, इसे सुनिए—

**भगवान प्राप्त की पुण्यताका, महत्ताका कारण**—प्राप्तमीमासामें समतभद्राचार्यने यह बात बतायी कि भगवान इसलिए पूज्य हैं, महान हैं कि उनमें रज भी दीष नहीं रहे, और भी उनका आनन्दस्वरूप है उसका बड़ा पूर्ण विकास हो गया। ये दो बातें हैं जिससे कि प्रभु हैं, भगवान हैं। तो अब यहाँ यह प्रश्न हो सकता है, कि कैसे तुमने जाना कि भगवानमें दोष नहीं रहे? तो स्वमेधान्वयी युक्तियाँ हैं, पर जिस युक्ति पर यह प्राप्तमीमासा बने रचा गया है उसकी बात कह रहे हैं। भगवान

में दोष रच भी नहीं रहे, इसका प्रमाण यह है कि भगवान्‌के वचनोंमें परस्पर विरोध नहीं है सो निदोष वचन है। प्रभुने जो उपदेश किया, जो तत्त्वका स्वरूप बताया, जो विवेचना की, जितनी जो कुछ वर्णन है उस समस्त वर्णनमें कहीं दोष नहीं आता, ऐसे प्रभुके निदोष वचन हैं, इससे यह सिद्ध है कि प्रभुमें दोष कुछ नहीं है। जैसे किसी व्यक्ति के जुलाम हो जाता है तो वह जो वचन बोलता है, उन वचनोंसे ही जो पण्डितान्‌ लेते हैं कि इसको जुलाम ही गया है ऐसे ही तू कि प्रभुके वचन निदोष हैं, उनके वचनोंकी निदोषताका हमें ज्ञान होता है इस कारण हम कह सकते हैं प्रभुमें कोई दोष नहीं है। और जो दोष रहित है वह भगवान्‌ है सर्वज्ञ है। तो अब कुछ विवेचन है। तो अब कुछ विवेचन चलना चाहिए कि कैसे नहीं है उनकी बाणीमें दोष, तो उसके लिए दोषोंक जो इतर बाणीमें आते हैं उन्हें बताना चाहिए, तो इस-उसमें समततांतरोंका विवेचन हो गया।

वचनोंकी निदोषता बनानेके लिए सदोष भन्तर्व्यक्तिके निरूपणकी अनिवार्यता—देखिए जिन लोगोंने पदार्थोंको नित्य कहा है उनके वचन सदोष हैं। सर्वथा नित्य पदार्थ होते ही नहीं, अर्थात् पदार्थ हो, उसमें अवस्था कुछ न हो। परिणाम भी कुछ न आये, ऐसा कभी हो नहीं सकता, पदार्थ ही न रहेंगे तो सर्वथा नित्यमें पदार्थत्व माननेका वचन सदोष है। यदि जण जणमें नये-नये आत्मा बनती है, जण जणमें नये-नये परमाणु उत्पन्न होते हैं तो इसका सत्त्व ही नहीं रह सकता। तो असत् कहासे आए? जो सत् है उसका सर्वथा विनाश कैसे होगा और फिर जब नये-नये ज्ञान है तो हमें खबर क्यों रहती है? हमने कल प्रभुको प्रभुको जो दी थी उससे अब लेना है। अरे जिसकी दिया था वह तो नष्ट हो गया, अब यह दूसरा आत्मा है। तो हमकी खबर कैसे रहा करती है? जो अनेक बातें दी की बताती पड़ी। बहुत विस्तार है। यहाँ तो सक्षेत्रमें प्रसङ्गवश यह कह रहे हैं कि सर्वथा नित्य एकात्ममें भी अर्थक्रिया नहीं बनती और सर्वथा अनित्य एकात्ममें भी अर्थक्रिया नहीं बनती।

सक्षेत्रमें प्रभुस्वरूपकी और मोक्षस्वरूपका संपूर्ण निर्णय—जब समस्त भद्रस्वामी सदोष वचनोंका विवेचन करके सतीके साथ निदोष वचन किया है यह परीक्षासे जब सिद्ध कर लिया अपने आपमें कि हे प्रभो, तुम ही एक निदोष हो, तुम ही एक उपायनीय हो। तुम्हारा स्वरूप जो अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्तशक्ति, अनन्त आनन्द है, उस ही स्वरूपका ध्यानकर अभ्यधीन संसारके सकल दोषों से रह सकते हैं। जब यह निर्णय हो चुका तो इस निर्णयके बाद अब समस्त भद्रस्वामी स्तवन करते हैं। तो स्तवन करते हुएमें अपनी शक्ति बतलाकर कह रहे हैं कि हे प्रभु! भुक्तमें यह सामर्थ्य नहीं है कि आपके गुणोंका वर्णन कर सकूँ, क्योंकि गुण अनन्त हैं, उनका प्रतिपादन वचनोंसे असंभव है। और जो गुण प्रभुमें आते हैं



गर्भी नहीं है ? अग्निका स्वरूप ही गर्भी है तो स्वरूप निकल जानेपर फिर वह पदार्थ नहीं रह सकता इसी प्रकार आत्माका स्वरूप है ज्ञान । ज्ञानका अभाव हो जाय तो फिर आत्माका सद्भाव नहीं रह सकता ।

शकाकारके द्वारा दृष्टान्तमें दिये गये प्रदीपादिक स्कंधोंके सर्वथा उच्छेदका अभाव—इस प्रसंगमें शकाकारने रोगादिक गुणोंके उच्छेदको सिद्ध करने के लिए हेतु दिया था कि चूं कि ज्ञानकी परम्परा लग रही है, आत्मामें, एक ज्ञानके बाद दूसरा दूसरेके बाद तीसरा, इस तरह जब ज्ञानकी डोर लग गयी है तो जिसकी डोर लगती है, जिसकी सतान होती है उसका कहीं आतमा जरूर होता है । जैसे दीपककी सतान है, एक दीपक जल रहा है, उसमें कम कमसे नए-नए दीपक ही तो जल रहे हैं, जब जो बुझ आकर दीपक बने वह नया नया दीपक है, तो जैसे दीपककी सतान बन आया करती है इसी प्रकारसे आत्मामें ज्ञानकी सतान चल रही है, और जो सतान होती है जिसकी सतान है तो उसका कहीं आतमा भी होता है । तो जैसे दीपककी सतान है और दीपक बुझ जाता है, मिट जाता है इसी प्रकार जब ज्ञानकी सतान है तो यह ज्ञानभी कहीं मिट जाता है, और ऐसा सिद्ध करनेमें दृष्टान्त दिए गए हैं प्रदीप शब्द आदिकके । लेकिन दीपकका, शब्दका, बिजली आदिकका सर्वथा अभाव नहीं होता । जो परमाणु स्कन्ध अभी बिजली शब्द आदिकके रूपसे है वे परमाणुस्कन्ध कहीं नष्ट नहीं होते, वे अन्यरूप परिणम जाते हैं । बिना उपादानके जैसे उत्पत्ति यहाँ देखी नहीं जाती वैसे ही उपादानसे कार्य होते रहेंगे । कोई सा भी कार्य ले लो, उसका कुछ न कुछ वजूद था तब काम हुआ । जैसे दीपक काटेसे बने । तेल जाती मादिव (अग्नि) वगैरहका सम्बन्ध किया, दीपक बन गया तो किन्हीं पदार्थोंसे ही तो बना हुआ है जैसे बिना कुछ उपादानके उसमें कुछ कार्य नहीं बनती इसी प्रकार अब भी समझो कि जो उपादान है वह भागेके किसी कार्यको उत्पन्न करता ही रहता है । तो जिन स्कंधोंमें इस समय दीपककी उत्पत्ति हुई है उन स्कंधोंमें दीपक बुझनेपर, बुझा अन्धकार आदिक रूपसे परिणमे हुए उन परमाणुओंकी सत्ता न मिटेगी, वह और रूप परिणम गया, क्योंकि जो भी सत् है उसका स्वभाव है कि पूर्व पर्यायका त्याग करे और उत्तर पर्यायका ग्रहण करे और उस सत्तमें भी उसकी स्थिति अनी रहे, उसका कहीं विनाश न हो । जैसे ये जीव हैं ना, हम आप जैसे आज मनुष्य पर्यायमें हैं । इससे पहिले भी हम किसी पर्यायमें थे, तो उसे पूर्वपर्यायका त्याग किया और इस पर्यायका ग्रहण किया ।

आत्माका त्रिकालिक-सत्त्व, परिणमनेका-सत्ताम और गुणोच्छेदका अभाव—कोई कहेगा कि हमने तो देखा नहीं, हमें कुछ मालूम नहीं, हम तो अभीसे हैं, पहिले कुछ थे ही नहीं, तो यह बात क्यों नहीं बनती कि एक बात यह है कि जो था नहीं, सत् नहीं, वह कभी उत्पन्न हो ही नहीं सकता । अब यह व्याप्त है लोको कि मैं

जीव, प्राज, ऐसी अशुद्ध अवस्थामें हैं, अनुष्य पर्याय रूपमें हैं। तो यह जो अशुद्ध अवस्था मेरी बनी, ऐसा जो एक कुछ भी मैं हूँ, जो मैं सत हूँ हूँ ऐसा तो 'व्यान'में आता है। तो जो हूँ, होता है, वह उत्पादनसे ही रचा हुआ होता है, अर्थात् कुछ न हो और हो जाय, ऐसी किसी भी वस्तुकी बात नहीं है। जो भी चीज बनती है। तो मैं हूँ तो मैं पहिले भी था, जब इस शरीरमें आया उसके पहिले भी मैं था। तो मैं था अर्थात् यह निर्णय हो जानेके बाद फिर यह विचारो, कि वह मैं किस रूपमें हो सकता था। मैं केवल मैं ही होता, शुद्ध होता, अशुद्ध न होता तो अशुद्धता प्रथममें आ नहीं सकती थी। प्राजकी अशुद्धता यह प्रमाणित करती है कि हम इससे पहिले भी अशुद्ध अवस्था में थे। तो इससे पहिले भी, ये उस पर्यायका तो व्यय हुआ और अब अनुष्य पर्यायको उत्पाद हुआ और दोनों पर्यायोंमें हम नहीं हैं, जो पहिले ये वही प्राज है। तो उत्पाद व्यय औष्ण्य ऐसा यहाँ देखा जा रहा है। ऐसे सब पदार्थोंमें उत्पादव्यय औष्ण्यमय रूपात्ता जाननी चाहिए। तो आत्मामें ज्ञानादिक जो गुण हैं वे मिट गए तो नए ज्ञान उत्पन्न हो गए। यहाँ संसार अवस्थामें होने वाले ज्ञानकी तुलना करके प्रभुके ज्ञानका उच्छेद करना यह बात युक्त नहीं है। यह तो माना जा सकता है कि हम आप लोगों के जैसे गडबड ज्ञान हो रहे हैं, ज्ञान होते हैं, मिटते हैं, इसके कारण भी बन रहे हैं ऐसे ज्ञानोंका विकल्पोका तो मोक्षमें सद्भाव नहीं है, पर ज्ञानका जो काम है जानना वह कभी छूट नहीं सकता। किसी भी अवस्थामें कोई जीव हो, जाननसे रहित कोई नहीं होता। प्रभु सिद्ध हो गए हैं तो उनमें शुद्ध ज्ञान चल रहा है। ज्ञानादिकगुणोंका उच्छेद नहीं है।

गुणोच्छेदके प्रभावका साधक अनुमान—अब तुम्हारे (शकाकारके) द्वारा दिये गए अनुमानके विरोधमें एक अनुमान भी बनाया जा रहा है कि ज्ञानादिकका जो सतान है, ज्ञानोंका होते रहना है, यह कभी नष्ट नहीं होता, क्योंकि उस प्रकारके नष्ट होनेका कोई प्रमाण नहीं पाया जा रहा। जैसे हम देखते हैं कि ये दृश्यमान पदार्थ स्वयं इनमें रूपाकी सतान चल रही, काला, पीला, नीला आदिक, तो कल्पनामें आता है क्या कि जब इसमें रूपाकी सतान चली है तो अभी न कभी इस पुद्गलमें रूपाका उच्छेद भी हो सकता है। इस पदार्थमें कितने ही रूप बदल गए, कितने ही बदलेंगे पर ऐसा समय तो कभी न आया कि इन पदार्थोंमें रूप न रहे। कुछ भी तो रहेगा। काला, पीला, नीला, सफेद आदिक कुछ भी न हो तो क्या होगा इस पुद्गलमें, इस पिण्डमें। यह कल्पना ही नहीं हो पाती है कि इसके रूपका कहीं विनाश है। सतान तो इसकी भी है। तो जिसकी परिप्राटी है उसका विनाश हो, यह नियम नहीं बनता।

गुणोच्छेदरूप मोक्षकी निहंतुकता और किसी प्रकार तुम्हारी हठ बोधी वेदकी स्वीकार भी करतें कि जलो सतानका उच्छेद हो जाता है पर यह बतलावो कि ऐसा मोक्ष होनेमें, जहाँ ज्ञानादिक गुणोंकी सतान नहीं रहती उच्च मोक्षका कारण क्या

है ? बिना कारणके तो किसीका विनाश नहीं होता है । फिर आर्नादिक गुणोंको बिनाश होता है ऐसा मोक्ष मानते हो तो बतलाओ ? कारण कुछ नहीं मिल सकेगा । शंकाकार कहता है कि हे कारण । ज्ञानादिक गुणोंका उच्छेद हो जाता है उसको नाम मोक्ष है और आत्मा ज्ञानहीन हो जाता है तो आत्माके ज्ञानके नष्ट होनेका कारण हम बतलाते हैं । इस मोक्षका कारण यह है कि उस जीवको तत्त्वज्ञान हुआ और वह तत्त्वज्ञान पहिले तो विपरीत ज्ञानको हटाकर हुआ, फिर उस तत्त्वज्ञानमें कुछ और विशेषता आयी, यही तत्त्वज्ञान मोक्षका कारण बन जाता है और वह मोक्ष है गुणोंके उच्छेद रूप । अब देखो कौसी बलहीन दलील है कि गुणोंके उच्छेदका कारण ज्ञानके विनाश हो जाने का कारण क्या है ? तत्त्वज्ञान । तत्त्वज्ञान हो तो उससे ज्ञानका नाश होगा । और ज्ञान का नाश होनेसे मोक्ष मिल लिया गया । तो तत्त्वज्ञान हुआ और वह ज्ञान ज्ञानको नाश करने वाला बन गया यह बात किसी युक्तिमें आ सकती है क्या ? और, तत्त्वज्ञान जब मोक्षका कारण है तो वह तत्त्वज्ञान उपोदेयभूत हुआ । का ईश्वरमाय बांत हुई । उस तत्त्वज्ञानके उत्पन्न होनेके बाद फिर वह कैसे ज्ञानके उच्छेदकर हेतु रहता ? गुणोंके उच्छेदवाद्मे तत्त्वज्ञान द्वारा विपर्ययज्ञानके उच्छेदकी प्रसिद्धि — खैर, मान लो कि तत्त्वज्ञान तुम्हारे कल्पित मोक्षका कारण है तो फिर तत्त्वज्ञानमें विपरीत ज्ञानको नाश करनेका सामर्थ्य है, यह तुमने कैसे नियंत्र किया ? यदि कहो कि सम्यग्ज्ञानमें ऐसी शक्ति ही है कि मिथ्याज्ञानका विनाश करदे । जैसे पत्थी तो बीबी और सन्देह हो गया कि यह बीबी है या चांदी ? भयवा विपर्यय ज्ञान हो क्या कि यह तो चांदी हो है । जब उसकी परीक्षा की जाती है तो नियंत्र हो जाता है कि यह तो कौरीबीबी है । तो जैसे बीबी है ऐसा सम्यग्ज्ञान हुआ, तो उससे विपरीत ज्ञान का विनाश हो गया । तब ऐसा ही समझना चाहिए कि जिस जीवको तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता है उसको जो विपर्यय ज्ञान पहिले लदा हुआ था उसको पर्यायिक आत्मा माननेका या ज्ञानगुणको ही आत्मा माननेका जो कुछ विपर्यय भाव लगा था उसका उच्छेद हो जाता है । शंकाकारकी इस युक्तिपर प्रश्न उठता है कि जैसे बीबी चांदीके विषयके परिज्ञानमें जो पीछे ज्ञान हुआ है उसको बताते हो कि पीछले ज्ञानके हटनेका कारण है तो हम भी तो कह सकते कि मिथ्याज्ञानसे सम्यग्ज्ञान भी नष्ट होता है । जैसे सम्यग्ज्ञानसे मिथ्याज्ञान नष्ट होता है इसी तरह मिथ्याज्ञानसे सम्यग्ज्ञान नष्ट होता है । सम्यग्ज्ञान और मिथ्याज्ञान में तो परस्पर विरोधी हैं । सम्यग्ज्ञान होगा तो मिथ्याज्ञान नहीं रहे सकता, मिथ्याज्ञान होगा तो सम्यग्ज्ञान नहीं रहे सकता । जैसे — तत्त्वज्ञानके द्वारा विपर्ययज्ञानका उच्छेद बताया हो इसी प्रकार मिथ्याज्ञानके द्वारा सम्यग्ज्ञानका भी उच्छेद जानो ।

तो तत्त्वज्ञान द्वारा मिथ्याज्ञानकी सतानके उच्छेदका प्रस्ताव — शंकाकार कहता है कि हमारा अभिप्राय यह नहीं है कि सम्यग्ज्ञानके द्वारा मिथ्याज्ञानका उच्छेद

होता है और मिथ्याज्ञानके द्वारा सम्यग्ज्ञानका उच्छेद होता है, किन्तु हम तो ज्ञानके सतानके उच्छेदकी बात कह रहे हैं। सम्यग्ज्ञान होनेसे मिथ्याज्ञानकी जो परम्परा लगी हुई थी उसका विनाश हो जाता है। जैसे जो देह में सो में हैं ऐसा जो मिथ्याज्ञान अनादिसे लग रहा है और उसकी परिपाटी चल रही है उस मिथ्याज्ञानकी सतानका विनाश तत्त्वज्ञानसे हुआ। ऐसी बात यहां नहीं लगा सकते कि जो सम्यग्ज्ञानकी परम्परा चल उठे तो उस सतान का मिथ्याज्ञान विनाश कर देगा। सम्यग्ज्ञान है सत्यबात और मिथ्याज्ञान है विपरीत। सत्यबात बलवान होती है। बलवानके द्वारा निर्बलका सतान ही मिटाया जा सकता है, निर्बलके द्वारा बलवानकी सतान नहीं मिटाई जा सकती है। तो यह बात सिद्ध हो जाती है कि मिथ्याज्ञानकी जो सतति चल रही है वह सम्यग्ज्ञान के द्वारा नष्ट कर दी जाती है। जब मिथ्याज्ञान दूर हुआ तो फिर रागादिक भी दूर हो गये, और जब रागादिक न रहे, कारण न रहा तो रागका काम था मन, वचन, कायकी चेष्टा में होना तो रागके न होनेसे मन वचन कायकी चेष्टायें भी समाप्त हो गईं मन, वचन, कायकी चेष्टायें दूर होनेसे तत्त्वज्ञान हो गया, और उस तत्त्वज्ञानके होनेसे मिथ्याज्ञान दूर हो गया, अब धर्म अधर्म आदिक भी उत्पन्न नहीं हो सकते। तो जो धर्म अधर्म जब न उत्पन्न हुए पुण्यपाप जब न इसके उत्पन्न हो तब उनका मोक्ष होता है। तो इस मोक्षमें धर्म अधर्म नहीं रहते सुख दुःख भी नहीं रहते, इच्छा द्वेष भी नहीं रहते और ज्ञान भी नहीं रहता, समस्त गुणोंका उच्छेद हो जाता है।

तत्त्वज्ञान द्वारा विपर्ययताका उच्छेद होनेपर भी ज्ञानगुणके उच्छेदकी सिद्धिका अभाव,— देखिये। शङ्काकारके इस कथनमें कुछ कथन तो भले लगते हैं, पर जहां एक किया हुआ पक्ष जब सामने आता है कि गुणके अभावका नाम मोक्ष है, तब यह कही हुई सच्ची बात, भी, फीकी पड़ जाती है। क्या यह बात ठीक नहीं है कि जब तत्त्वज्ञान होता है तो मिथ्याज्ञान दूर हो जाता है? सब कोई मान लेंगे कि जब मिथ्याज्ञान दूर हुआ तो रागादिक भाव भी दूर होने लगते हैं यह बात भी तो सही है। जब राग भाव दूर हो जाता है तो मन, वचन कायकी चेष्टायें भी समाप्त होती हैं। यह भी ठीक है। और जब मन, वचन, कायका योग समाप्त हो गया तो वहां न न पुण्यका आश्रय हुआ न पापका। पर इस सबके कहनेका उद्देश्य क्या है शङ्काकार का कि जहां पुण्य—पाप, सुख—दुःख ज्ञान आदिक सब गुण समाप्त हो जायें, केवल आत्मा रहे, केवल चिन्मात्र रहे। जहां परिणति कुछ नहीं उसका नाम मोक्ष है। जहां यह बात सामने रखी कि अब जो बात तत्त्वज्ञान आदिककी कही वह भी खण्डित करने योग्य बन जाती है।

तत्त्वज्ञानद्वारा विपरीतताका उच्छेद और ज्ञानादिगुणोंका पूर्णविकास तत्त्वज्ञान विपरीत ज्ञानके हटनेके क्रमसे बढ़कर मोक्षका हेतु बनता है अर्थात् तत्त्वज्ञान से ही तो विपरीत ज्ञान हटा, उसके हटनेमें रागादिक हटे, रागादिकके हटनेसे धर्म



अधर्म आदिक हटे, उनके हटनेसे फिर मोक्ष होता है। इस प्रकार तत्त्वज्ञान उस गुणच्छेदरूप मोक्षका कारण है यह कहना अयुक्त है। उस तत्त्वज्ञानसे यद्यपि निर्वयंय इ तो हट जाता है धर्म अधर्म पुण्य पाप ये भी हट जाते हैं, पुण्यपापके कर्मभूत शरीर दिक भी हट जाते हैं पर इनकी उगाधिया हट जानेपर भी अनन्त अनीन्द्रिय सम पदार्थोंको विषय करने वाला ज्ञान हट जाय यह सिद्ध न होगा। तत्त्वज्ञानसे विपरि तायें, सबें उल्टी बातें, सब हट गयीं, यहां तक तो कयन ठीक है, पर ज्ञानादिक भी हट गए यह कैसे सिद्ध होगा? तत्त्वज्ञानसे नो ज्ञानादिक गुणोंका परिपूर्ण विक हो जाता है। तत्त्वज्ञानका प्रकाश न अत्रगुणोंसे हटा रहे, फिर कहीं वह प्रकाश बुझ जाय इनका नाम है यह तो तत्त्वज्ञानसे विपरीत बात हो जाएगी। इसी ज्ञानानन्दकी सनान भी नहीं हटनी। ऐसा तत्त्वज्ञान कौन उगाधन करेगा जो आनन्द भी मिटा दे? किसीसे कहा जाय कि तुम एक उगाध करो जैसे तुम्हारा आन खतम हो जाय वह उगाध करो। तो इस बातको कोई सुनता भी नहीं पसन्द कर उगाध करेगा। यही बात तुमने मोक्षके स्वरूपमें बता दी। ऐसा मोक्ष उत्पन्न क जहां ज्ञान नहीं रहे। ऐसे मोक्षके लिए कौन प्रयत्न करे? हां यह बात तो युक्त कि ससारी जीवोंने जिन विषयोंके सुखको सुख मान रखा है, खाना, पीना, देख सुनना, मनके विकल्प बढना यश नाम आदिककी बात सोचना, इनमें जो सुख म रखा है यह सुख नहीं रहना मोक्षमें। क समत सुख निगुणसुख है, यह तो नहीं रह किन्तु सहज अनन्त जो वहा आनन्द है, जो आत्माका स्वरूप है वह भी समाप्त जाय यह बात नहीं जमती। तो तत्त्वज्ञानसे ये सब क्षायोपशमिक ज्ञान, साराग ज भी मिट जायें, यह भी मजूर है, ये काल्पनिक ससारके सुख भी समाप्त हो जाय भी स्वीकार है, पर इन सबके मिट जानेपर ज्ञानस्वरूप मिट जाता है यह बात स्व कार नहीं हो सकती।

ज्ञानके स्वरूपके अपरिचयमें ही ज्ञानोच्छेदरूप मोक्षकी कल्पना, कोई पुरुष यदि मोक्षमें ज्ञानका अभाव स्वीकार करे तो उसका अर्थ यह है कि उस ज्ञानका स्वरूप नहीं समझ पाया। इन्द्रियोंके द्वारा जो ज्ञान हुआ वस उसे ही समझ पाया। जो कानोंसे सुनकर, आँखोंसे देखकर, नाक रसना, इन्द्रिय आदिकसे ज्ञानक समझा इतना ही ज्ञान समझा, इसके भागे ज्ञान और कुछ नहीं है ऐसा जिसका भा हो, ज्ञान हो, सो ज्ञानके स्वरूप को न समझता ही वहीं यह मान सकता है कि जो यह ज्ञान खतम हो जायगा उसका नाम मोक्ष है क्योंकि इन ज्ञानोंमें बड़ा दुख म है। कल्पनानुसार जो ज्ञानका स्वरूप बनाया गया है, देख लो सारा दुख ज्ञानमें पड़ हुआ है। कहीं लाख दो लाखका टोटा पड़ गया है इस प्रकारकी बात ज्ञानमें आत तो भट दुख हो गया। कहीं चाहे २ भागका लाभ हुआ हो और तारमें ऐसा कु पढनेमें आ जाय कि २ लाखकी हानि हुई तो उस ज्ञानके होनेसे कितना दुख होता है। तो दुखका कारण उन्होंने ज्ञान समझा है। ज्ञान न हो तो ये सब दुख मि

जायेंगे ऐसा समझा है पर यह नहीं जान सके कि आत्माका स्वरूप फिर है क्या ? केवल चिन्मात्र कहनेसे आत्माके स्वरूपकी व्यवस्था नहीं बनती । चिन्मात्र मायने चेतता । अब वह चेतना क्या स्वरूप रखती है उस चेतनाका भाव क्या है उस चेतनामे आशा क्या है जरा स्वरूपपर दृष्टि दो तो इतना तो म.लूम ही पड़ेगा । और, प्रतिभाग्यके मायने)ही, जानना है ।

लौकिक ज्ञानोमे सरागताके कारण व्यावहारिकता भैया ! यह जो ज्ञानका ऐसा मोटा रूख बन गया है सो वह केव- प्रतिभासमात्र नहीं है इसलिए मोटारूप दिव रहा है एक दूबरेकी झट समझमे आ जाता है । उस ज्ञानके साथ राग लगा है, विकल्प विचार लगे हैं और इस कारण उनके कुछ समझने लायक मूर्तरूप बन गया है, परन्तु ज्ञानका सत्यस्वरूप क्या है ? केवल जाननहार । जाननहारकी अवस्था है, जिसमे वस्तु पकड़ी नहीं जाता, उसमें रनेह नहीं रहता, उसमें विकल्प नहीं रहता । केवल जाननहार । जैसे आप मार्गसे चले जा रहे हैं, बीसो आदमी आपका दिखते हैं जिनको कभी देखा ही नहीं, जिनसे कुछ मतलब ही नहीं, उनमे आपका चित्त नहीं अटकता और सामनेमे कोई घरका आदमी या मित्र या रिश्तेदार आता हुआ दिव जाय तो उसमे आपका चित्त झट अटक जाता है । तो जहा आपका चित्त अटकता नहीं वह तो है जाननका शुद्ध रूप और जहाँ आपका चित्त अटक जाता है वह है जाननका अशुद्ध रूप । वहा सिर्फ ज्ञान ही ज्ञान नहीं है । रागादिक भावके मिलापसे ज्ञानका वह रूप बना है । ज्ञान तो आत्माका स्वरूप है । ज्ञान न रहे तो आत्मा क्या रहा ?

ज्ञानस्वरूपके परिचयका प्रयत्न—अब भी आप परख लो । जब आप अपने आत्माको जानना चाहें तो क्या उपाय करना चाहिए । आत्मामे अतिरिक्त अन्य जितने पदार्थ हैं उन पदार्थोंका समागम मेरी भलाईका कारण नहीं है, इनका तो मोटा निर्णय सबका हो सकना है । या तो विचारें जिस घरमें जिस परिवारके माय आप रह रहे हैं, जिन ग्राहकोंके बीच आप बैठ करते हैं ये सभी समागम आपकी शान्तिके कारण होते हैं या अशान्तिके ? उनमे आपको कुछ आत्माका लाभ मिलता है क्या ? वे सब समागम छोड़ जाने पड़ेंगे । वे कोई भी समागम इस जीवकी मदद न कर सकेगे । यद्वाय भरणा हो आनेके बाद नया शरीर धारण करना पड़ेगा, नया समागम होगा, फिर वही नये ढंगसे ज्ञान चलेगा, वर्षावर पिछले भवका कोई समागम मदद न कर सकेगा । तो इतना निर्णय होना चाहिए कि यहाँके कोई भी समागम मेरे हितरूप नहीं है । मत उन समागम समागमोमे उपेक्षा होनी चाहिए । उन समागमोका विफल्य करते करते भक गए, दब गो कुछ उनके विफल्यसे विश्राम लेना चाहिए । किसी भी पर पदार्थकी बात सोचनेमें न आए ऐसे नकल्पपूर्वक बैठे तो अन्दर ही अन्दर जो ज्ञानप्रकाश है वह भीतर ही भीतर प्रवेश करके एक ज्ञानस्वरूपको जानेगा ।

यह आप स्वयं भी अनुभव कर सकते हैं। आत्मा का स्वरूप ज्ञान है, उसका जानना कैसे छूटेगा ? सब कुछ भी ग्राह्यज्ञान छूट जायें मगर ज्ञानस्वरूप ज्ञानकी भूलक, ज्ञानका प्रकाश ये कभी भी नहीं छूट सकते हैं, इससे ज्ञानके अभावका नाम मोक्ष नहीं है किन्तु ज्ञानके साथ जो रागादिक विकार लग रहे थे उनका खात्मा हो जाना और ज्ञानका विकास हो जाना इसका नाम मोक्ष है। तो मोक्ष ज्ञान, दर्शन, शक्ति, भ्रान्तद्वन्द्व चतुष्टयोकी सिद्धि ही कहते हैं।

इन्द्रियोके बिना ज्ञानमतान् सभव होनेसे आत्माकी ज्ञानप्रयत्नकी सिद्धिमें बाधाका अभाव—शरीरके अलग होनेपर मोक्ष होता है इतनी बात तो सर्वसम्मत है, इसमें किसीको भ्रम नहीं। मोक्षमें ज्ञानादिक गुणोंका विनाश हो जाता है इसमें विसवाद है। इस अपका कारण यह भी हो सकता है कि जब शरीर न रहा तो तो इन्द्रिय भी न रही, अब वह ज्ञान किसके द्वारा कर जो पुरुष इन्द्रियके द्वारा ही ज्ञानका विकास समझते हैं वे इन्द्रियके बिना ज्ञानकी असम्भवता जानकर मोक्ष अवस्थामें ज्ञानगुणका विनाश मान सकते हैं, लेकिन यह भ्रम रखना भ्रम ही है। इन्द्रियके नष्ट होनेपर भी ज्ञानादिक गुणोंकी पन्ता बराबर चलती रहती है इसका कारण यह है कि ज्ञानका अविनाभाव इन्द्रियके साथ नहीं है। ज्ञान तो आत्माका स्वरूप है। ज्ञान तो आत्माके साथ ही अनादिसे है अनन्तकाल तक रहेगा। भ्रमवा बर्हा दो बातें हैं ही नहीं कि ज्ञान कोई अलग सत् हो आत्मा अलग सत् हो। आत्मा ही ज्ञानमय है। तो इन्द्रियके विनष्ट होनेपर ज्ञान बराबर बना रहता है। ज्ञानकी साधक इन्द्रिया नहीं हैं। इन्द्रियाँ तो बल्कि ज्ञानकी बाधक समझना चाहिए। जैसे कोई पुरुष किसी मकानके भीतर बैठा हो, खिडकियोमेंसे बाहरकी बात देखे तो देखने वाली खिडकिया हैं ? देखने वाला तो पुरुष है। उस बन्धनकी अवस्थामें अर्थात् मकानके अन्दर वह पड़ा हुआ है इस बन्धनके कारण उसे इस समय खिडकियोके द्वारे ही देखनेकी बात आती है। खिडकिया देखनेका साधन नहीं वह तो बन्धन वाली बात है। देखनेका साधन तो उस पुरुषकी आँख ही स्वयं है। वे खिडकिया तो बल्कि देखनेमें बाधक हैं। यदि खिडकिया न होती, भीटका आवरण न होता तो वह पुरुष चारों ओरसे निरख सकता था, इसी प्रकार ज्ञानमय यह आत्मा शरीरके मूलमें पड़ा हुआ है, अब शरीर की ये दीवारें चारों तरफ हैं, ऐसी स्थितिमें यह आत्मा इन इन्द्रियके द्वारसे इन खिडकियोसे देख सकता है, बाहरकी बात जान सकता है, पर देखने जाने वाली ये इन्द्रियाँ नहीं हैं, यह आत्मा ही है। ये इन्द्रियाँ तो बल्कि देखने जाननेमें बाधक हैं। यदि शरीर न होता, ये इन्द्रिय न होती तो यह आत्मा तो चारों ओरसे जानता।

शरीरप्रीतिका कारण इन्द्रियज ज्ञान व सुखमें अपना ज्ञान व सुख माननेका भ्रम—इस शरीरसे बहुत बड़ी प्रीति हो जानेका कारण एक यह भी हो सकता है कि जब कि इस अवस्थामें इन्द्रियोंके द्वारा ज्ञान होता है और ज्ञान करना सब

को त्रिय है, इन्द्रियोके द्वारा ही सुखका अनुभव होता है, सुख भी सब चाहते हैं तो इस हालतमें ज्ञान और सुखका साधन इन्द्रियोको मान रहे हैं तो इन्द्रिय और ज्ञानके साधनो को मुरखिन रखनेका रूपान उनके मनमें आएगा ही । परन्तु जब यह विदित हो जाय कि ये इन्द्रियाँ हमारे ज्ञान और आनन्दमें साधक नहीं बल्कि बाधक हैं तो इतना ज्ञान होनेपर फिर उसे इन्द्रिय ज्ञानोसे, इन इन्द्रिय सुखोसे प्रीति नहीं रहेगी । जैसे किसी नाबालिग बच्चेकी करोड़ों रुपयेकी सम्पत्तिपर गवर्नमेण्टने कोर्ट कर रखा हा और (१०००) मासिक उसके खर्चके लिए दे रही हो तो जब तक वह बच्चा बालिग नहीं बनता है तब तक तो वह सरकारके गुण गाता है, पर जब उसे यह सही ज्ञान हो जाता है कि अरे मेरी करोड़ों रुपयेकी सम्पत्तिको सरकारने कोर्ट कर रखा है तो अब उसे (१०००) मासिकमें प्रीति नहीं रहती । वह तो सरकारको नोटिस दे देता हैं कि मुझे नहीं चाहिए ये (१०००) मासिक मुझे तो मेरी करोड़ों रुपयोंकी सम्पत्ति दी जाय । इसी प्रकार ये ससारी नाबालिग अनजान प्राणी इन इन्द्रिय ज्ञानो के इन्द्रिय सुखोके गुण गाते हैं पर जब सही ज्ञान बन जाता है कि ओह ! इन इन्द्रिय ज्ञानो, इन्द्रिय सुखोको नोटिस दे देता है अर्थात् इन समस्त इन्द्रिय विषयोका परित्याग कर देता है और अपने अनन्त आनन्दकी विभूतिको प्राप्त कर लेता है । तो इन इन्द्रिय जन्य ज्ञानोसे व सुखोमें प्रीतिकरके मुक्तिका मार्ग नहीं मिल सकता । मुक्तिके मार्गसे चलनेपर ये शरीर इन्द्रिय आदिके आवरण सब हट जाते हैं पर जाननहार जो अपना आत्मस्वरूप है जो ज्ञान है वह बराबर रहता है । इन इन्द्रियोके नष्ट होनेपर ज्ञान की सन्तान नष्ट नहीं होती । इस कारण यह भ्रम भरी बात मत मानो कि मुक्त होने पर आत्मामें ज्ञानादिक गुण नहीं रहते ।

अतीन्द्रिय ज्ञानकी सिद्धिकी सफलता—शङ्काकारसे कहा जा रहा है कि यदि तुम अतीन्द्रिय ज्ञान नहीं मानते तो फिर तुम्हारे महेश्वरमें ज्ञानका सञ्जाव कैसे रहेगा ? यहां थोडा शङ्काकारका सिद्धान्त समझ-लीजिये । इनके सिद्धान्तमें जगतकी व्यवस्था इस प्रकार है कि कोई एक महेश्वर अनादिमुक्त है, वह समस्त जगतको जानता है और इसी कारण वह जगत्की सृष्टि रचता है । सृष्टिके रचनेमें जीव रचे और भौतिक पदार्थ ये सब रचे । रचनेके बाद अब ज्ञानादिक गुण उत्पन्न हुए, उनका हुआ आत्मामें सम्बन्ध, अब ये विकल्य करने लगे । इनमें ज्ञानादिक विषयादिक लग गए ना । अब यह जीव सत्वज्ञान करता है तो इसमें मोक्ष प्राप्त होता है । वहा शरीर नहीं रहता, ज्ञान नहीं रहता इस प्रकार ज्ञानादिकके उच्छेदसे उन्हे मोक्ष होता है । तो दो तरहके मुक्त हुए एक अनादिमुक्त और एक कर्ममुक्त । तो महेश्वर अनादिमुक्त और ये अनन्त योगी जीव कर्ममुक्त हुए । ऐसा सिद्धान्त है उन शङ्का करने वालोका । तो उनसे पूछा जा रहा है कि अतीन्द्रिय ज्ञान तो तुमने भी माना, चाहे महेश्वरमें ही माना सही, तो यह तो निश्चित हो गया कि शरीर न रहनेपर भी ज्ञान रहता है । यह भी नहीं कह सकते कि ईश्वरका ज्ञान नित्य है उनका ज्ञान तो सदासे चला आया

है । यदि नित्य है ज्ञान तो उसमें फिर क्रिया नहीं हो सकती । तो जैसे अनन्त ज्ञान वाला महेश्वर है इसी तरह कर्मयुक्त आत्माका भी ज्ञान रहना चाहिए- क्योंकि शरीर के बिना भी तो तुमने ज्ञान माना है । यदि स्वभाव नष्ट हो जाय तो वही अव्यवस्था हो जायगी । हम कहेंगे कि देखो ! यह है हमारे हाथपर घड़ा । अरे कहाँ है घड़ा ? घड़ा होता तो उसका आकार, उसका धर्म भी तो होता । अरे धर्मके बिना भी पदार्थ रहने लगा शङ्काकारके मतमें । देखो ज्ञानके बिना भी आत्मा रहता है यों अटपट कितनी ही बातें कही जा सकती हैं फिर तो कोई वस्तुकी व्यवस्था न रहेगी ।

फलोपभोगके बिना कर्मप्रक्षयका अभाव माननेका ऐकान्तिक ख्याल- विशेषवादोके सिद्धान्तसे ये जीव यह शरीर ही मैं हूँ यह ज्ञान मैं हूँ, इस मिथ्याज्ञान से जन्म मरण करते हैं, कर्मफल भोगते हैं । जब उन्हें तत्त्वज्ञान हो जाता है तो उनका मिथ्याज्ञान दूर हो जाता है । मिथ्याज्ञानके दूर होनेसे रागादिक दूर हुए और रागादिक दूर होनेसे मन वचन कायकी प्रवृत्तियाँ भी नष्ट हुई । और उन प्रवृत्तियोंके नष्ट होनेसे धर्म अधर्म पुण्य पाप आदिक नष्ट हुए । अब आगे पुण्य पाप न बँधेंगे । तो उनसे समाधानके लिए पूछा जा रहा है कि यह तो बतलावो कि आगेके लिए पुण्य-पाप तो न बँधेंगे, पर वर्तमानमें जो करोड़ों कल्पकालके लिए कर्म बँधे हैं और करोड़ों कल्पकाल तक बँधे रह भी सकते हैं तो उनका क्षय कैसे होगा ? इसके उत्तरमें शङ्काकार कह रहा है कि जिन कर्मोंने अपना काम शुरू कर दिया है, शरीरका मिलना, इन्द्रियोका मिलना आदिक जो भी कार्य उन कर्मोंका है वे साधन मिल गए तो सुख दुःखके भोगनेसे ही उनके कर्म दूर हो सकते हैं । और, जो कर्म कभी सत्तामें मौजूद हैं, वे कर्म भी अपना फल देकर नष्ट होंगे । कर्म जो होते हैं वे फल दिये बिना नष्ट नहीं हो सकते, यह शङ्काकारका सिद्धान्त है । कितना ही तत्त्वज्ञान हो जाय, तत्त्वज्ञान होनेसे आगामी कर्म न बँधेंगे, मगर जो कर्म बंध चुके हैं वे तो अपना फल देकर ही दूर हो सकेंगे उनका फल भोगे बिना वे कर्म दूर नहीं होते । इस विषयमें शङ्काकार आगमका भी प्रमाण दे सकता है जैसेकि उनके अभिमत ग्रन्थोंमें लिखा है “सैकड़ों करोड़ों कल्प व्यतीत हो जायें तो भी बंधे हुए कर्म बिना भोगे नहीं खिरते हैं ।” शङ्काकारका यह सिद्धान्त है कि आगामी कर्मोंका आना बन्द होनेपर भी जो कर्म सत्तामें पड़े हैं वे तो फल देकर ही खिरेंगे ।

उत्तम अन्तरात्मावोके फलोपभोगके बिना भी कर्मप्रक्षयकी सिद्धि— अब इसके उत्तरमें कह रहे हैं कि तुम्हारा यह कहना युक्त नहीं है कि जिस कर्मने अपने कार्यका प्रारम्भ कर दिया है वह कर्म भी उपभोगसे ही दूर होता है और जिसने काम शुरू नहीं किया है, सत्तामें है वह कर्म भी फलके उपभोगसे ही नष्ट होता है, यह बात बड़ी युक्त नहीं है कि यदि कर्म फल देकर ही नष्ट होते हैं तो कर्मोंके फलके समयमें मन, वचन, कायकी चेष्टा तो है ना, अन्यथा फल नाम किसका है ? मन न

विण्डे, वचन न विण्डे, काय न विण्डे, इनकी चेष्टा न हो तो फल नाम किसका है ? यदि फल देकर कम ऋद्धते हैं तो फलमें हुई मन, वचन कायकी प्रवृत्ति, और मन, वचन, कायकी प्रवृत्तिसे बँधता है कर्म । जब उसमें नवीन कर्म और बँध गये तो फिर उनका क्षय कैस होगा ? वह तो कर्मोंकी परम्परा चलती ही जायगी । वास्तविकता तो यह है कि कर्मोंका फल भोगनेसे भी कर्म दूर होते हैं और बिना फल भोगे भी ज्ञान आराधनाके बलसे, परम ध्यानके प्रतापसे अनेक कर्म फल भोगे बिना भी खिराये जा सकते हैं । यह कहना ठीक नहीं कि चाहे कितना ही तत्त्वज्ञानी हो उसके भी कर्म फल देकर ही दूर होंगे और कर्मका कोई भी हिस्सा ऐसा नहीं है कि फल दिये बिना दूर हो सके । अरे, चरणानुमारी सम्यग्ज्ञानमें ही वह सब सामर्थ्य पड़ी है कि उपसे ही कर्मोंका निरोध होता है और उसीसे कर्मोंका प्रक्षय होता है । जैसे सम्यग्ज्ञान हो कर मिथ्याज्ञान नहीं रहता । सम्यग्ज्ञानके बलसे मिथ्याज्ञान दूर हो जाता है । तो उसी सम्यग्ज्ञानमें जब वह योग दूर हुए, अन्तर्ज्ञ विकल्प दूर हुए सम्यग्ज्ञानकी स्थिरता बढी, चारित्र्य बढा, तो उस समय उसका ज्ञान भी है, सम्यक्चारित्र्य भी है, तो उस समय सम्यग्ज्ञानमें जो कि परमार्थ चारित्र्यसे युक्त है उसमें कर्म न आने देनेकी भी सामर्थ्य और कर्मोंका क्षय करनेकी भी सामर्थ्य है । जैसे गर्मीका स्पर्श है । बढी ठढ बढ़ रही हो और बहा अगीठी या हीटर रख दिया, बहुत तेज कोई गर्मीका साधन रख दिया तो उस गर्मीके स्पर्शमें दोनों ही सामर्थ्य हैं—निकट भविष्यमें भी शीतको न आने दे और वतमान शीतको भी नष्ट कर दे । तो जैसे उस उष्णस्पर्शमें दोनों ही सामर्थ्य हैं इसी प्रकार इस चारित्र्ययुक्त सम्यग्ज्ञानमें, ये दोनों ही सामर्थ्य हैं कि आगामी कालमें बबने वाले कर्म भी न आयें और पूर्ववत् कर्मोंको भी खिरा दे ।

अनेकान्तवादमें ही सम्यग्ज्ञानसे कर्मोच्छेदकी सिद्धि—सम्यग्ज्ञानसे कर्मानुत्पत्तिकी बात मुनकर शङ्काकार कहता है कि इसमें एक बात तो तुमने हमारी ही कह दी कि तत्त्वज्ञानमें यह सामर्थ्य है कि भविष्यमें कर्म नही ब्यते, धर्म अचर्मकी उत्पत्ति नहीं होनी । आशय कर्त्ते हैं कि तुम तो यह भी सिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि यह बात वही ही सिद्ध हो सकती है कि जहाँ जीव और अजीव पदार्थमें नित्य और अनित्यपनेका यथार्थ ज्ञान हो जाय । पदार्थ द्रव्यदृष्टिसे नित्य है पर्याय-दृष्टिसे अनित्य है । जीव सदा रहेगा ना, वह हुआ द्रव्य और जीव कभी मनुष्य होता, तिर्यक् होता, नारक आदिक होता, कभी क्रोधी बनता, मानी बनता, मायावी बनता, सोभी बनता, इस तरहके अनेक भेद हैं, तो देखो पर्यायदृष्टिसे अनित्य हुआ जीव । जीव किसी भी एक अवस्थारूप बनकर नहीं रह सकता । यही तो अनित्यपनेकी बात है । तो जहाँ कश्चित् नित्य कश्चित् अनित्य रूप प्रतिपादन है वहाँ ही सम्यग्ज्ञान बन सकता है । पहिले तुम सत्यज्ञानकी सिद्धि कर लो पीछे मम्मरकी बात कहना । एकांत नित्य तुम्हारा कश्चित् आत्म पदार्थ है, उसमें कुछ बिपाद तो है नहीं उस ही की बीज, उन ही की परिणति कभी आए कभी न रहे, यह बात एकान्त नित्यमें तो बन

नहीं सकती, तो फिर वहाँ फल ही क्या कर्म भी क्या, कर्मका कारण भी क्या ? कुछ भी सम्भव नहीं है । उसका न ससार वन्धन न मोक्ष । यदि अनित्य हो अनित्य सर्वथा माना जाय तो वहाँ भी कोई व्यवस्था नहीं बननी । जो विपरीत अर्थका ग्रहण करने वाला ज्ञान है क्या वह तत्त्वज्ञान हो सकता है ? और, विपरीत पदार्थको जानने वाले ज्ञानमें क्या यह सामर्थ्य है कि आगामी कर्म भी न भयें ? ये सब बातें एक सम्यग्ज्ञानमें ही घटित हो सकनी हैं मिथ्याज्ञानमें नहीं । जिसे शङ्काकार तत्त्वज्ञान कह रहा है वह तो मिथ्याज्ञान है उत्पादव्यय ध्रौव्यात्मक वस्तुके यथार्थस्वरूपका सम्यग्-ज्ञान हो और उस सम्यग्ज्ञानकी स्थिरता हों कि यह आत्मा अपने अत्मामें ही रूप जाय ऐसा परम ध्यान बने तो उसमें यह सामर्थ्य है कि आगामी कर्मोंका बन्ध भी न हो और पूर्वसंचित कर्मोंका क्षय भी हो जाय । पर इस विशेषवादमें चू कि फलक भोगनेको ही कर्मका क्षय माना गया है, तो जय फलका भोग होगा उस समय मन, बचन, कायकी चेष्टायें होंगी, रागद्वेष होंगे, सुख-दुःख होंगे, तो फिर उन परिणामोंसे कर्म बढेगे तो कैसे क्षय जल्दी हो जायगा ? परम्परा हो जानेसे क्षय होगा भी नहीं ।

समाधिबलसे भावी समस्त शरीरोंका एक ही भवमें धारण व फलोपभोगका पक्ष—शङ्काकार कह रहा है कि देखो कर्म जितने भी हाते हैं वे तत्त्वज्ञानी के हो या मिथ्याज्ञानीके हों, कर्मोंका स्वभाव ही ऐसा है कि वे फल दिये बिना खिर ही नहीं सकते । यह शङ्का करना व्यर्थ है कि फिर तो परम्परा हो जानेसे कभी मोक्ष ही न होगा । बड़ा लम्बा समय लग जायगा और उसमें भी वह भोगोंमें नवीनकर्मोंका बन्ध करेगा यह शङ्का करना यो युक्त नहीं है (शङ्काकार अपने सिद्धान्तसे कह रहा है) कि जिस समय तत्त्वज्ञानी पुरुषको समाधि प्राप्त होती है तो उस समाधिके बलसे जिसके तत्त्वज्ञान उत्पन्न हुआ है उसने समस्त लीन कर्मोंकी सामर्थ्य, कर्म फल दिए बिना खिरते नहीं, तब वह करता क्या है कि जितने शरीर उसे पाने पड़ेंगे उन सब शरीरोंको वे समाधिके बलसे यहीं पैदा कर लेते हैं और उन शरीरोंसे जो कुछ कर्मोंका भोग करते थे वे सारे भोग उपभोग यहीं पा लेते हैं तो बड़ी जल्दी कर्मोंका क्षय हो जाता है और समार फिर उसका नष्ट हो गया, मुक्ति हो गयी । क्योंकि, अगले कर्मों की उत्पत्तिका कारण तो है मिथ्याज्ञानसे उत्पन्न होते हैं रागद्वेष । तो रागद्वेष उस तत्त्वज्ञानीके नहीं हैं उस समाधिमें, उस ध्यानमें । और, शरीर सारे उसने यही पा लिये तो कर्म तो दूर हो गए । भोग तो मिल गए पर रागद्वेष न होनेसे कर्मोंका बन्ध नहीं कर सका क्योंकि जितने भी बन्धन होते हैं वे अनुसंधानसे होते हैं । अनुसंधानके मायने है रागद्वेष । अब मिथ्याज्ञान जब नष्ट हो गया तो अभिलाषा तो रहा नहीं । जब अभिलाषा न रही तो कर्मबन्धन नहीं हो सकते । ऐसी भी शङ्का करना युक्त नहीं है कि उस तत्त्वज्ञानीके उन अनेक शरीरोंका कैसे उपभोग हो जायगा, क्योंकि कर्मोंके क्षय करनेकी वाञ्छा है तो उसे यहाँ सारे शरीरोंका उपभोग पाना पड़ेगा । तब उसके कर्म दूर हो सकेंगे । जैसे कोई रोगी ही है, कबधी होनेके कारण उसकी इच्छा नहीं

है कि मैं इस औषधिको खाऊँ पर उसे खाना पड़ता है नव उमका रोग दूर होता है इसी तरह जिसे पूर्ववद्ध कर्मोंको निजरा करना है उसे ममस्त कर्मोंका फल भोगना होगा तभी पूर्ववद्ध कर्म निजराको प्राप्त हो सकेंगे ।

फलोपभोगके एकान्तमे कर्ममुक्तिका अनवकाश—अब शङ्काकारकी उक्त बातका उत्तर आचार्य देव देते हैं कि बाह्य तुम्हारे ग्रन्थोमे तो यह भी लिखा है कि जैसे बहुत बड़ा भारी ई धनका ढेर हो तो अग्नि सारे ई धनको क्षण भरमे जला देती है, भस्म कर देती है इसी प्रकार तत्त्वज्ञानकी अग्नि सारे कर्मोंको क्षण भरमे जला देती है । शङ्काकारका यह कहना है कि जब तत्त्वज्ञान हो जाता है तो इच्छा न रहकर भी सारे शरीरोंको यही अपनी समानिमे उद्गम करता है और उन सबका फल भी भोगता है और उस भोगसे कर्म दूर होते हैं । तो हमके मायने यह नहीं हुआ कि इच्छाके बिना भी रागादिकके बिना भी शरीर वारण कर लिया, कर्मफलको भोग लिया । रागके बिना स्त्री आदिकका उपभोग वहाँ सम्भव नहीं है, क्योंकि कर्म तो फल दिए बिना नष्ट नहीं होते, और कर्म कुछ ऐसे पडे हैं कि पञ्चेन्द्रिय विषयोका भोगना ही उसका फल है सो उस मषाधिमे यदि विषयोका उपभोग भी करते हैं स्त्री का उपभोग करते हैं तो ऐसे अत्यन्त भोग करने वाले जो कि आशक्तिके बिना सम्भव नहीं शृद्धिमान हो गए । फिर तो उन योगियोंके पुण्य पापका आना बराबर सम्भव है । जैसे यहाँ राजा लोग जो अग्नि भोगी हैं उनके कर्म लदते हैं कि नहीं ? लदते हैं । इसीप्रकार उस तत्त्वज्ञानी योगीने भी तपश्चर्याके बलसे सारे शरीरोंके ऐव भोग डाले शरीरमे जो जो विषयमेवन करने थे वे सब विषय एक ही भवमे यहा कर डाले तो वह तो अत्यन्त भोगी हुआ । उसके कर्म न गये यह कैसे सम्भव है ? और भी देखो, जैसे वह रोगी वैद्यके बताए अनुसार औषधिका सेवन कर रहा है तो इच्छा है तभी तो कर रहा है, उसे निरोग होनेकी अभिलाषा है तभी तो वह रोगी वैद्यका उपदेश मानता है और औषधिका सेवन करता है केवल ज्ञान मात्रसे औषधिमेवनमे प्रवृत्ति तो नहीं करता, इसी प्रकार जितने भी फल भोगे ज येगे उस तत्त्वज्ञानीके भी इच्छा है सो उन फलोंके भोगमे कर्मोंका वन्ध सम्भव है । कौन इसे मानेगा कि कोई स्त्री सेवन कर रहा, अनेक राग रागनी सुन रहा, इतने सारे फलोंको भोग रहा है और उसके कर्मवन्ध न हो इसे कौन मान लेगा ?

दृढ सम्यग्ज्ञानके बलसे कर्मोंका प्रक्षय व अनन्तचतुष्टयस्वरूप मोक्ष का लाभ—सम्यक् तत्त्वज्ञानमे स्वयं ऐसी सामर्थ्य है कि उन कर्मोंको बदल करदे, उनकी शक्ति नष्ट करदे । तो यह कहना युक्त नहीं कि तत्त्वज्ञानीके भी कर्मोंके उपभोग से कर्म दूर होते हैं । तो फिर कर्म कैसे दूर होते हैं ? सम्यग्ज्ञान हो जैसे कि स्याद्वाद के द्वारा गिणीत होता है, आत्माका सही ज्ञान कोई जान ले जैसा कि अपने स्वरूपसे है ज्ञानमय, प्रानन्दमय और उस सहज ज्ञानानन्दकी उपामना करे तो उससे जो



स्थिरता आती है उसमें यह सामर्थ्य है कि आगे कर्म भी न आयें और पहिलेके सञ्चित कर्म भी नष्ट हो जायें । ता न गहा शङ्काकारका तत्त्वज्ञान बनता है, न कर्मों के क्षयकी विधि बनती है तो मोक्ष भी नहीं बनता । फिर यह कहना कि ज्ञानादिक गुणोंका जहाँ अभाव होता है उसका नाम मोक्ष है यह तो गलत बात है । मोक्ष नाम है अनन्तज्ञान, अनन्तदर्शन, अनन्त आनन्द, अनन्तशक्तिका विलासकरनेका व इस ही प्रावनस्वरूपमे ठहर जानेका ।

कर्मप्रक्षयके कारण बनानेमे तत्त्वज्ञान व फलोपभोगके कथनकी परस्पर विरुद्धता —शङ्काकार वैज्ञेयिका यहा यह मन्तव्य है कि आत्मा सत् न्यायी चीज है और ज्ञानादिक गुण सत् न्याये हैं । आत्मामे ज्ञानादिक गुणोंका सम्बन्ध जुड़ता है और सम्बन्ध जुड़ जानेपर यह जीव अपनेको समझता है कि मैं ज्ञान वाला हूँ, देह वाला हूँ, वस इस बुद्धिसे सत्तारमें भ्रमण होता है । जब इसे तत्त्वज्ञान हो जाना है तो तत्त्वज्ञान होनेसे यह मिथ्याज्ञान दूर हुआ । ज्ञानको आत्मा माननेका भ्रम था वह दूर हुआ । देहको भी आत्मा माननेका भ्रम दूर हुआ तो इस मिथ्याज्ञानके नष्ट हो जानेसे रागादिक नहीं रह सकते । रागादिक न होनेसे आगामी कालके लिए कर्मों का बन्धन नहीं हो पाया । अब जो कर्म बचे हुए हैं जिनकी स्थिति करोडों कलों तक की है वे कर्म उपभोगमे दूर होने हैं और तत्त्वज्ञानी पुरुष ऐसा समाधिबन लगाता है कि करोडों शरीर जो आगे धारण करना पड़ते थे वे सब एक ही भवमे पा लेता है और उन शरीरोंसे जितने फल भोगने थे वे फल अभी भोग लेता है । इस तरह एक ही भवमे समस्त शरीरोंको पा लेता है और उनके फल भोग लेता है । और उनके फलको भोग लेता है । और ऐसा कर्मक्षय होनेके बाद फिर ज्ञान भी अलग हो जाता है । ज्ञानादिक गुणोंसे शून्य होनेपर ही माक्ष अवस्था कहलाती है । शङ्काकारके अभिमत ग्रन्थमे यह भी कहा गया है कि जैसे जाज्वल्यमान अग्नि बहुतसे ईंवनको क्षण भरमे भस्म कर देती है वही प्रकार तत्त्वज्ञानरूपी अग्नि समस्त कर्मोंको क्षण भरमें भस्म कर देती है । तब यहाँ दो परस्पर विरोधी बातें आ गयी । एक मतव्यक्ते अनुसार तो कर्मफल भागे बिना नष्ट नहीं हो सकते और एक इस मन्तव्यमे ज्ञान अग्नि सब कर्मोंको क्षण भरमे भस्म कर देती है तो ये दोनों विरोधी अर्थ वाले मन्तव्य हैं । इन दोनोंका एक मोक्षके उपायके सम्बन्धमे प्रमाणता कैसे होगी ? ये तो परस्पर विरोधी वचन हैं ।

तत्त्वज्ञान और फलोपभोगको कर्मक्षयका हेतु कहनेके परस्पर विरोध के परिहारका प्रयत्न —अब यहा शङ्काकार कह रहा है कि ये दोनों वचन विरोधी नहीं हैं । भोगनेसे कर्मोंका क्षय होता है यह तो है मुख्य सिद्धान्त, और जो यह कहा गया है कि ज्ञान अग्निसे कर्म क्षण भरमे भस्म होते हैं यह है औपचारिक कथन । कैसे कि जिन ज्ञानी पुरुषोंने कर्मोंकी सामर्थ्य जान ली । कर्म बचे हैं तो ये यों यों

फल भोगनेसे छूटेंगे, वे ज्ञानी पुरुष आगामी मिलने वाले समस्त शरीरको उत्पन्न करते हैं और उन शरीरोंके द्वारासे सब कर्म फलोंको भोगकर विनष्ट कर देते हैं तो शरीर समस्त शरीरोंको पा लेना और उनका फल भोग लेना यह बात करनेकी तरफ़ा इस तत्त्वज्ञानसे ही तो मिली है, इसलिए उस तत्त्वज्ञानमें तो एक बोध मिला कि इस तरहसे कर्मोंको भोग करके क्षय किया जायगा और फिर कर्मोंको भोग करके नष्ट कर डाला तो आरिष्य मूल बात तो तत्त्वज्ञानमें हुई, इस कारण साक्षात् तत्त्वज्ञान कर्मोंका क्षय न होनेपर भी तत्त्वज्ञानकी प्रेरणा पाकर फलोपभोगसे कर्मोंका क्षय किया गया। अतः तत्त्वज्ञानसे कर्मक्षयका कथन किया जाता है। इसलिए इस आगमसे कोई विरोध नहीं है। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि तत्त्वज्ञानी पुरुषोंके कर्मोंका क्षय तो तत्त्वज्ञानसे होता है और अन्य लोगोंके कर्मोंका क्षय कर्मोंके उपभोगसे होता है क्योंकि ज्ञानसे ही कर्म नष्ट हो जायें इसमें न कोई युक्ति है, न कोई उदाहरण है। हाँ फलोंके भोगसे कर्मोंका क्षय होता है इसके आगममें बहुत जगह कथन है।

फलोपभोगसे निर्वाणकी अशुभवता और प्रबल तत्त्वज्ञानसे निर्वाणकी शुभवता—शङ्काकारके उक्त उगलम्भारिहारके सम्बन्धमें आचार्यदेव कह रहे हैं कि एक आगमके कथनको तोड़ मरोड़ करके उपचारकी बात कहना, यह केवल हठकी ही बात है। तत्त्वज्ञानमें सामर्थ्य है ऐसी कि सचित्त कर्मोंका क्षय हो जाता है। जो तत्त्वज्ञान इतना निर्मल बनता है कि जिसमें स्वयंकी स्थिरता आ चुकती है, जिस परम मन्दरका रूप धारण किया है ऐसी स्थितिमें जो आरिष्य उत्पन्न हुआ ऐसे उस सम्यक् चारित्र्यसे बड़े हुए सम्यग्ज्ञानके उत्कर्षमें समस्त कर्मोंके क्षय करनेका सामर्थ्य है ही, इसमें कोई विरोध नहीं। हाँ, यह बात विरुद्ध है कि समस्त शरीरोंको उत्पन्न करके उन शरीरोंके द्वारा सारे भोगविषय करके उन कर्मोंका क्षय किया जाता है, इसमें विरोध है क्योंकि उपभोग रागके बिना नहीं किये जा सकते और फिर उन शरीरोंके द्वारा उपभोगमें ऐसे ऐसे भी तो उपभोग शामिल हैं कि स्त्रीसेवन करना, दूसरेकी हँसा करना, जो जो कुछ भी काम आगे करना था वह इस तत्त्वज्ञानीने समाधिबलसे इस ही भवमें विषयसेवन आदि किया है तो वह इच्छाके बिना नहीं होता और इच्छासे कर्मोंका नष्ट होगा, वह परम्परा चल गयी, उसमें मोक्ष नहीं हो सकता है। तो जन्मान्तर उत्पन्न न हो, नये कर्म न बँधें इसका कारण फलोंका भोग नहीं है किन्तु प्रबल तत्त्वज्ञान ही है। जिसके परिपूर्ण सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक् चारित्र्य उत्पन्न हो गया है उस आत्माके नवीन कर्म नहीं बधते और बधे कर्म नष्ट हो जाते हैं।

मोक्षका हेतु सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्यात्मक विशुद्ध भाव—मोक्षका कारण तो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्यका एकत्व है इस त्रितयात्मक कारणसे ही जीवमुक्ति होती है, तथा शरीररहित हुआ जो परमात्मतत्त्व प्रकट होता है वह भी सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्यसे होता है अर्थात् परममुक्ति भी सम्यग्दर्शन,

सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्यसे होती है। जैसे समारका कारण भी केवल मिथ्य ज्ञान नहीं वैसे मोक्षका कारण भी केवल सम्यग्ज्ञान नहीं है। जिनमें सम्यक्चारित्र्य उावृ हित हुआ है ऐसा जो रत्नत्रय भाव है वह मोक्षका कारण है। यदि सम्यग्दर्शनसे ही मोक्ष बनता है तो उनमें यह विशेषण लगाना होगा कि परम सम्बरूप चारित्र्यसे बड़ा हुआ जो सम्यग्ज्ञान है वह मोक्षका कारण है। समारका कारण भी केवल मिथ्याज्ञान नहीं है, कि तु मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान, मिथ्याचारित्र्य यह त्रितय समारका कारण है। एक ही सम्यग्ज्ञान पाथसे मुक्ति नहीं हो पाती है। जहाँ ऐसा कथन भी आता है अथवात्मविषयमे कि ज्ञानसे मुक्ति होती है उसका भाव ऐसा लेना है कि परम प्रकर्ष प्राप्त सम्यग्ज्ञानसे मुक्ति हाती है। वह परमप्रकर्षता क्या है ? परमसम्बरूप सम्यक् चारित्र्यकी साधनासे बड़ा हुई वृत्तिरूप है, अर्थात् भाव उसका यह निकलता है कि सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यसे मुक्ति होती है और जिस साधनसे मुक्ति पायी, जिस आत्माके उपायसे मुक्ति पायी, फिर वह उपाय वह स्वरूप मुक्तिमें समाप्त हो जाय यह नहीं हो सकता। यह सम्यक्त्व यह सम्यग्दर्शन, यह सम्यक्चारित्र्य जो मोक्षके कारणभूत हैं वे उत्कृष्टरूपसे मोक्षमें भी विद्यमान रहते हैं यह कहना युक्त नहीं कि ज्ञानादिक गुणोका विनाश होनेसे मोक्ष होता है।

शङ्कापरिहार करते हुए वैशेषिक द्वारा फलोपभोगसे कर्मक्षय होनेका समर्थन - अब इस प्रसङ्गमें नैयायिक विशेष बीचमें कह उठने हैं कि मिथ्याज्ञानसे जो सत्कार उत्पन्न होता रहा था उस महकारी सम्कारका अभाव होनेसे विद्यमान भी कर्म जन्मान्तरमें अन्य शरीरके उत्पन्न करने वाले नहीं होते, फलोपभोगसे कम विफल होते हैं यह बात सही नहीं है किन्तु मिथ्याज्ञान नहीं रहा, मिथ्याज्ञानजनिन सत्कार नहीं रहा तो विद्यमान भी नहीं रहे आर्ये कर्म तो भी वे जन्मान्तर करनेमें समर्थ नहीं हो सकते। उनकी इस शङ्काके समाधानमें इस समय वैशेषिक ही उत्तर दे रहा है। यो समझिये कि जैसे किसीकी शङ्काका समाधान किसी दूसरे शकाकारके द्वारा करा दी जाती है तो वह अपना ही तो समाधान हुआ। जैसे जहाँ बहुत विवाद करने वाले लोग हैं उनमेंसे एकने विवाद उठाया तो अन्य विवाद उठाने वाले कोई यदि उसके विवादका, उसके अभिप्रायका खण्डन करे तो सबकी ओरसे ही खण्डन समझना चाहिये। क्योंकि जो शका की गई है उसका निराकरण अथ सबवादियोंको इष्ट है तो वैशेषिक उत्तर दे रहे हैं कि यह कहना युक्त नहीं है कि विद्यमान कर्म भी रागादिक उत्पन्न नहीं करते, क्योंकि युक्त नहीं कि उन कर्मोंने यदि अपना कार्य उत्पन्न नहीं किया तो कर्मोंका क्षय हो ही नहीं सकता। फिर तो कर्म नित्य हो जायेंगे, फिर कर्मा मुक्ति हो ही नहीं सकती। इससे मानना चाहिये कि कर्मोंके भोगसे ही कर्मक्षय है।

नित्यनैमित्तिक अनुष्ठानके प्रयोजनका प्रश्न - वैशेषिकोंके प्रति अब नैयायिक अथवा अन्य कोई प्रश्न करते हैं कि जब यह निर्णय तुमने बनाया कि कर्मों

का क्षय कर्मोंके भोगसे ही हो सकता है तो फिर नित्य नैमित्तिक अनुष्ठान किसलिए किया जाता है । याने तत्त्वज्ञानी बननेके बाद भी स्वाध्याय, अध्ययन आदिक करना, अन्य अन्त आत्म की शुक्तिका साधन करना आदिक जो अनेक नित्य नैमित्तिक अनुष्ठान हैं वे किसलिए किए जाते हैं क्योंकि भावी कर्मोंकी अनुत्पत्ति तो तत्त्वज्ञानसे हो गयी, सा कर्म बंधनेका डर तो रहा नहीं, अब जो कर्म रह गए हैं वे उपभोगसे दूर होंगे, फिर तत्त्वज्ञानी बननेके बाद फिर नित्य नैमित्तिक अनुष्ठान किसलिए किया जाता है ? गुरुके पास रहना, शिक्षा लेना, प्रायश्चित्त लेना, दोषनिवारण करना, इससे भी ऊँचे काम ये सब क्यों अनुष्ठान किये जा रहे हैं ?

तत्त्वज्ञानी होनेपर भी नित्यनैमित्तिक अनुष्ठान किये जानेका शङ्काकार द्वारा उत्तर—उक्त शङ्काका वैशेषिक उत्तर देते हैं कि वे सब दुष्कर्मोंके दूर करनेके लिए किये जा रहे हैं । यहाँ यह शङ्का न करें कि “जब तत्त्वज्ञान हो गया तो दुष्कर्म तो मिट ही गए थे, अब कौनसे दुष्कर्म रह गए जिनके भेटनेके लिए ज्ञानी पुरुषोंको भी तपश्चरण आदिक नित्य नैमित्तिक अनुष्ठान करने पड़ते हैं ।” सुनिए—वे दुष्कर्म क्या हैं ? वे पहिले जैसे तो नहीं हैं, उन दुष्कर्मोंका तो अभाव हो चुका, क्योंकि विषय ज्ञान नहीं रहा । सो जो निषिद्ध आचरण हैं—दूसरेकी हिंसा करना, झूठ बोलना, चोरी करना, कुशील करना, पग्निहोका सचय करना आदिक, उनके परिहारके लिए तत्त्वज्ञानी नित्य नैमित्तिक अनुष्ठान नहीं करता, वे तो तत्त्वज्ञानके बलसे पहिले ही दूर हो गए लेकिन तत्त्वज्ञान होनेपर जो कार्य किए जाने चाहिए, जो अनुष्ठान किये जाने चाहिए उनमें कोई दोष लग जाय तो उसके लिए वह प्रायश्चित्त आदिक अनुष्ठान करता है क्योंकि यदि अनुष्ठान करे, धर्मकाय न करे, व्यवहार धर्म न करे तो ये दोष दूर नहीं होते । आगममें भी लिखा है । वैशेषिक कहते जा रहे हैं कि जो स्वर्गोंकी इच्छा करता है वह इन यज्ञ आदिकको करता है, पर जिसे मोक्षकी इच्छा है वह इन यज्ञ आदिकमें भक्ति नहीं करता, किन्तु जो भी अनुष्ठान करता है वस मोक्षके लिए करता है । जो भी योग साधनायें मोक्ष साधनाके लिए किए जाने चाहिए, की हुई गलतियोंकी आलोचना करना, तपश्चरण करना, भक्ति करना आदिक वे सब नित्य नैमित्तिक क्रियायें किया करता है । क्योंकि निर्वाण क्या है ? कैवल्यका नाम निर्वाण है । केवल रह जाए, अकेला आत्मा रह जाय, उसमें ज्ञान भी न रहे, खाली करना है ना, जैसे खाली घड़ा । उसमें पानी या अन्य कोई चीज न रहे वह खाली हो गया । इसी प्रकार वैशेषिक सिद्धान्तका निर्वाण ऐसा खाली माना गया है कि जहाँ समस्त गुणोंका उच्छेद हो जाता है । ऐसा केवल आत्मा ही आत्मा रहे वह निर्वाण है, ऐसे निर्वाणके लिए जो तपश्चरणके विधान बताए गए हैं उनमें दोष आ जाय तो उन दोषोंके दूर करनेके लिए ये अनुष्ठान किए जाते हैं ।

गुणोच्छेदरूप निर्वाणकी अनित्यताकी शङ्काका परिहार करते हुए

शङ्काकार द्वारा फलोपभोगसे कर्मक्षय होनेका समर्थन—विशेषवादी कह रहे हैं कि इस प्रसङ्गमें कोई यह शङ्का न करे कि तत्त्वज्ञानसे मिथ्याज्ञानका प्रध्वस होना और मिथ्याज्ञानके प्रध्वससे होता गुणोच्छेद विशिष्ट आत्मस्वरूपका निर्वाण, तो यह तो तत्त्वज्ञानका कर्तव्य है और जो जो कार्य होते हैं वे सब अनित्य होते हैं। सो यह गुणोच्छेदरूप निर्वाण अनित्य है, ऐसी शङ्का न करो क्योंकि तुम किसको अनित्य बताना चाहते हो ? उन ज्ञानादिक गुणोंके अभावको अनित्य बताना चाहते हो या तद्विशिष्ट आत्माको ? गुणोच्छेदको अनित्य नहीं कह सकते क्योंकि वह तो अभाव-रूप चीज है प्रध्वसाभावमे नित्य अनित्यका प्रश्न नहीं उठा करता है वह तो तुच्छा भावरूप है। अभाव मायने कुछ नहीं। अब उनमें कहना कि नित्य है अथवा अनित्य है, यह तो प्रलाप है। यदि कहो कि जिस आत्माका निर्वाण होता है, उस आत्माके गुणोंका विनाश होता है सो उस गुणोच्छेदसे विशिष्ट आत्मामें अनित्यता है, यह कहना यो युक्त नहीं है कि हम आत्मा और ज्ञानको एकमेक मानते होने तो गुणोंके अभावसे आत्माका अभाव माना जा सकता था। पर उनका तो अत्यन्त भेद है आत्मा तो केवल चिन्मात्रा निराला है और ज्ञानादिक गुण ये सब प्रत्यक्ष सत् हैं इस कारण हमारे मतव्यमें यह दोष नहीं आता। अब प्रसङ्गकी बात सुनिए—नित्य नैमित्तिक अनुष्ठान तो ये मोक्षमार्गपर चलनेपर जो दोष उत्पन्न होते हैं उनको दूर करनेके लिए किये जाते हैं, कर्मक्षयके लिए नहीं किए जाते, अतः यह बात यदा मित्र होती है कि कर्मोंका क्षय होना है वह फल भोगसे ही होता है, फल भोगे बिना कर्म दूर नहीं होते।

नयवादसे तत्त्वज्ञानमें और नित्यनैमित्तिक अनुष्ठानमें कर्मक्षयकी हेतुता—अब वैशेषिककी इस शङ्काका उत्तर आचार्यदेव देते हैं कि मोक्ष कहलाता है केवल ज्ञानस्वरूप। गुणोच्छेदका नाम तो मोक्ष है ही नहीं। जहाँ ज्ञानका परिपूर्ण विकास हो जाता है मोक्ष, तो उस मोक्षकी प्राप्ति का कारण, केवलज्ञानकी प्राप्ति का कारण तत्त्वज्ञान कहना वह भी उचित है। नित्य नैमित्तिक अनुष्ठान कहना भी उचित है। सब नयवादोसे दृष्टियाँ उनकी लगाकर सबको सिद्ध किया जाना चाहिए। जो तत्त्वज्ञान सम्यग्ज्ञान सम्यक् चरित्रसे बढ़ा हुआ है चारित्र्य सहित है, जो कि चारित्र्य नित्यनैमित्तिक अनुष्ठानमें परिपूर्ण किया गया है उस तत्त्वज्ञानसे मुक्ति हुई। इसमें नित्य नैमित्तिक अनुष्ठान, अतः समय त्यागकी भी बात आ गयी और तत्त्वज्ञानकी भी बात आ गयी। तो इन चारित्र्य रूप विधियोंसे तो मोक्ष होता पर फल भोगसे मोक्ष होता है यह बात युक्त नहीं जवनी। वैसे भी मोटेरूपमें यह सब कोई जान सकेगा कि यदि कर्म फल देकर ही नष्ट होता है तो फल दिया और फलके समयमें होगा क्या ? रागद्वेष हो, इच्छा हो, क्लेश हो। अगर ये नहीं तो फल नाम किमका ? तो इसके होनेसे नवीन कर्मबन्धन होता, वे नवीन कर्म फल दिए बिना नष्ट नहीं हो सकते। फिर फल मिले, फिर कर्म बचे, वहा मुक्तिका अवसर नहीं है इसलिए यह

मानना ही होगा कि एक विशिष्ट सम्यग्ज्ञानसे फलका भोग किए बिना ही कर्मका प्रक्षय हो जाता है। जो कर्म बाँधे उनकी स्थिति यद्यपि अनेक सागरो पर्यन्त हैं, असह्य ते वर्षोंकी स्थिति है पर चारित्र्यसे उपबद्धित सम्यग्ज्ञानमे ऐसी मामर्थ्य है कि जिनकी स्थिति बहुत पड़ी हुई है उनको भी बहुत पहिले समयमे लाकर कुछका अबुद्धि पूर्वक फल पा करके भी उदय पाकर भी, कुछका उदय पाये बिना भी बदल करके, सक्राण करके उन कर्मोंका क्षय कर लिया जाता है। जिस समय कर्मबन्ध होता है उस समय उन कर्ममे यह बात नहीं पड़ो हुई है, ऐसी योग्यता नहीं है कि वह आगामी कालमे सक्रमणको प्राप्त होगा, फिर दूर होंगे तो ऐसी बात अभीसे पड गई हो कर्म बन्धक समयसे ही यह बान नहीं है, क्योंकि अचलावलीमे अन्य योग्यता आती ही नहीं है। हाँ वञ्चावनी व्यतीत होनके बाद उस ही कर्ममे क्या, सभी कर्मोंमे योग्यता है ऐसी, एक कुछ निकाचिन जैसे बन्धको छोडकर कि वह समयसे पहिले निर्जीर्ण हो सकना है। तो फलके भोगसे ही कर्मोंका क्षय होता है यह बात युक्त नहीं है।

आत्माकी विशुद्ध परिणतिसे मोक्षमार्गका लाभ — सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान सम्यक्चारित्र्य अर्थात् आत्मतत्त्वका यथार्थश्रद्धान, मैं किस स्वरूप हूँ, और उस हीका उपयोग, और उस हीमे स्थिरता, इस उपायसे कर्मोंका क्षय होता है। जब ज्ञानमात्र मैं हूँ इस प्रकारके अभ्याससे जिस अभ्यासका प्रारम्भ भेदविज्ञानके प्रसादसे हुआ है, ज्ञानमात्र स्वरूपमे सयन होता है तब कर्मक्षय होता है। जब ज्ञानी पुरुषने यह जाना कि मैं तो क्षीरसे भी निराला और अपने आपमे उत्पन्न होने वाले सारे विकल्प जालोंसे भी न्यारा केवल ज्ञातृत्वमात्र स्वरूप रखने वाला आत्मा हूँ अन्य सब पर हूँ और अहितरूप भी है, किसी भी बाह्यवदार्थका समागममे यह अनुभव होता है कि बहुतसे अहितमे दूर हो गए, लेकिन कुछ उपयोग बदन गया, तो हम उसमे हितरूप विचार करते हैं वस्तुतः पर समागममे जितना लगाव है चाहे अच्छासे अच्छा समागम है किन्तु लगाव मात्र अहितरूप है। उस लगावमे अच्छे समागमोंमे लगाव रखनेसे जो पहिलेसे बहुत लगाव आने आप भिट गए उसकी अपेक्षासे तो हित है पर लगाव मात्र अहित है। तो किसी भी बाह्यवदार्थके समागममे हिन नहीं रखा है। जब भी पर पदार्थ कारण बनेगा। निर्विकल्प स्थितिका कारण पर द्रव्य नहीं बन सकता। हाँ इतना फर्क होगा कि जो धर्मके बाह्य साधन हैं देव शास्त्र गुरु आदिक उन आय-ननोंका श्याल करनेसे उनका ध्यान रखनेसे एक शुभ विकल्प बनता है, शुभोपयोग बनता है, और यह शुभोपयोग चाहे उन्म निर्विकल्प स्थितिके निकट पहुँचा दे, लेकिन निर्विकल्प स्थितिके समय किसी भी परद्रव्यमे दृष्टि नहीं रह सकती है। पर द्रव्यका आश्रय करना तब तक है जब तक निर्विकल्पता नहीं रह सकती है। तब जितने भी बाह्यवदार्थ हैं इनका समागम हितरूप नहीं है, परिजनका समागम भी हितरूप नहीं है, वे अने ही भुनावापयमे ले जानेके ही कारण बनते हैं। यह क्षीरका समागम भी हितरूप नहीं है। और, अने अन्तः उत्पन्न होने वाले विकल्प विचार रागद्वेष-

दिक विभाव ये भी आत्माका ग्रहित कर रहे हैं। ये सान्निधिकारदाह, उस चैतन्य भूमि को बजर कर रहे हैं, जहा फिर उन शान्ति आनन्दका विकाम नहीं हो सकता, जहा शान्ति आनन्दके अकुर नहीं जम सकते, ऐसी स्थिति कर डालते हैं। विभाव, सो ये रागादिक विभाव भी हितरूप नहीं हैं।

स्वद्रव्यके आश्रयसे ही निर्विकल्प समाधिकी सिद्धि — किमी भी पर तत्त्वाका लगाव चाहे वन आश्रयित स्वविभाव हो अथवा एकदम परद्रव्य हो किसीका भी लगाव आत्माके हितरूप नहीं है। मैं ज्ञानमात्र हूँ ज्ञानमात्र हूँ, इस प्रकारकी निरन्तर भोवना रवनेसे ज्ञानमात्रका अनुभवन होता है। जहा केवल जाननमात्र ही अनुभवमे रहता है उस स्थितिको पानेके साथ ही सम्पन्नत्व उत्पन्न हो जाता है और फिर येही ज्ञान स्थिर रहे ऐसा ही उपयोग निरन्तर बना रहे, ज्ञानमे ज्ञान समाया रहे आत्मस्वरूपमें ज्ञान रमा रहे हम प्रकार आन्तरिक शुद्ध आचरण देने तो जहा कहलाता है सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रका वर्तना। ऐसे इस त्रितयात्मक उपायसे मोक्ष होता है। कर्मोंसे छुटकारा हो नहीं सकता। इससे यह बात मान कर इस प्रयत्नमें चलना चाहिए कि हम अपने आत्माके यथार्थ स्वरूपका अद्धान करें, उपयोग बनायें और इस ही प्रकारके ज्ञानमे अपनेको रमायें यही रत्नत्रय मोक्षका उपाय है।

गुणोच्छेदरूप मोक्षकी चर्चाका मुख्य प्रसङ्ग — आत्माका सर्व कल्याण मोक्षमे है। ससारके सकटोसे छुटकारा हो जानेमे ही आत्माकी भलाई है। इस मोक्ष का स्वरूप क्या है? इसके सम्बन्धमे यहा चर्चा चल रही है। सिद्धान्त तो यह है कि आत्मा ज्ञान दर्शन सुख शक्ति आनन्दस्वभावो है। तो उसके इन गुणोका पूर्ण विकास हो जाय इसका नाम मोक्ष है। मोक्ष शब्दका अर्थ यद्यपि छुटकारा है, सत्र परभावोसे सर्व परद्रव्योसे, बन्धनोसे छुटकारा होनेका नाम मोक्ष है। पर मोक्ष होनेपर आत्मा की क्या अवस्था रहती है इस बातपर यहा कुछ विवाद चल रहे हैं। तो सिद्धान्त तो यह है कि अनन्त चतुष्टयस्वरूप लाभ होना इसका नाम मोक्ष है, इसके विरोधमे वैशेषिकोंने यह बताया कि आत्मामें ज्ञान आनन्द आदिक कोई कभी न रहें, खाली चैतन्य मात्र आत्मा रहे उसका नाम मोक्ष है। तो वैशेषिक सिद्धान्तमें अभिमत मोक्षका स्वरूप यह है कि जहा ज्ञानमे समस्त गुण नष्ट हो जाते हैं। केवल आत्मा रह जाता है उसका नाम मोक्ष है। तो केवल आत्माका रह जाना यह तो ठीक है पर ज्ञानादिक गुणोको वे आत्माका स्वरूप नहीं मानते ससार अवस्थामें भी ज्ञानादिक गुण आत्माके स्वभाव नहीं हैं वे गुण स्वयं सत् स्वतन्त्र हैं उनका सम्बन्ध आत्मामे जुड़ना है तब आत्मा ज्ञानी बनता है। ससार अवस्थामे भी ज्ञानस्वरूप आत्मा नहीं है जो ज्ञान आदि गुण लग गये थे आत्माके साथ कुछ पहुचानेके लिए वे समस्त ज्ञानादिक गुण दूर हो गए इसका नाम मोक्ष है। इस सम्बन्धमें काफी प्रकाश डाला गया।

ब्रह्मस्वरूप आनन्दकी अभिव्यक्तिकी मोक्षरूपताका प्रस्ताव—अब इस ही प्रपञ्चमें एक भास्करोय वेदान्ती जो वेदान्तका ही एक प्रकार है बोलते हैं कि मोक्ष अवस्थामे चैतन्यका भी उच्छेद होनेसे बुद्धिमान नोग तो उसमें न लगेंगे इसलिए अचन्दस्वरूप मोक्ष माना जाना चाहिए । मोक्षमें आनन्द ही आनन्द रह जाता है और वही आनन्द आत्माका स्वरूप है और आनन्द रह जाना इसका नाम मोक्ष है । अथवा ज्ञानादिक गुण जैसे खतम किए वैशेषिक सिद्धान्तमें तो इसके मायने है कि अनुभवन सब समाप्त हो गया । वहाँ फिर कुछ जानना ही नहीं रहा । तो जब चेतना भी न रही, जानना भी न रहा तो ऐसे मोक्षको कौन बुद्धिमान चाहेगा ? और वहाँ आनन्द गुण है ही । आनन्दस्वरूप ही आत्मा है । और उस आनन्दका जो चरम विकास है इसीका नाम मोक्ष है । यहा अनुमान बनाया जा रहा है भास्कर लोगोके द्वारा कि आत्मा सुखस्वभावी है, क्योंकि अत्यन्त प्रियत्व बुद्धिका विषय होनेसे अर्थात् इस आत्मामे अत्यन्त प्यार है सब जीवोका, यही आत्मा प्रिय है, ऐसी बुद्धि लग रही जीवोकी । कौनो भी स्थितियाँ आयें उन सब स्थितियोकी परवाह न करेंगे और अपने आत्माकी परवाह करेंगे ।

आनन्दस्वरूप आत्माकी प्रियताका एक दृष्टान्त —जरा यह निर्णय करने आप बैठें कि लोकमें सबसे प्यारा कौन है ? जिससे अधिक प्यारा और कुछ न कहलाये ? तो कल्पनानुसार लोगोके अपने मनमें जुदे-जुदे विचार बनेंगे । जब बालक ५ साल डेढ सालका रहता है चल फिर भी नहीं सकता तब तब उस बच्चेसे पूछा जाय कि ऐ बच्चे ! तुझे सबसे प्यारी चीज क्या लगती है ? तो उस बच्चेका उत्तर होगा कि सबसे प्यारी चीज हमे अपनी माँकी गोद लगती है, इसके सिवाय अन्य कुछ भी प्यारी चीज नहीं लगती । तो ठीक है जब कोई उस बच्चे को छेड़ता है तो वह भूट अपनी माँकी गोदमें पहुँचकर अपनेको पूर्ण सुरक्षित अनुभव करता है । वही बच्चा जब ४-५ वर्षका बालक बन जाता है तो उसे अब माँकी गोद प्यारी नहीं रहती, उसे प्यारे हो जाते हैं खेल खिलौने । वह खेल खिलौनोमें रम जाता है । कोई पूछे—अरे बच्चे ! तू तो कहता था कि मुझे माँकी गोद सबसे प्यारी है । क्या उठता कहनेका, अब तो उसे कोई जबरदस्ती माँकी गोदमें बैठा दे तो वह बैठना नहीं चाहता । वहाँ से हटकर भगकर खेलनेकी ही सोचता है । तो अब उस बच्चेको माँकी गोद प्यारी नहीं रही । वही बालक बढ़कर जब १०-१२ वर्षका हो जाता है तो उससे कोई पूछे कि तुझे सबसे प्यारी चीज क्या है ? तो वह कहेगा कि मुझे तो पढ़ना लिखना सबसे प्यारा है । जब कोई नई बात भाषा, हिसाब, इतिहास आदिकी जाननेको मिलती है तो उसे वही बातें प्रिय हो जाती हैं, अब उसे खेल खिलौने प्रिय नहीं रहते । वही बालक जब कुछ और बड़ा हो जाता है तो उसे प्रिय हो जाता है किसी भी प्रकारसे परीक्षाओमें उत्तीर्ण होना । उत्तीर्ण होनेके लिए वह परीक्षा-पुस्तिकाओका पता लगाने में रहता कि कहा किसके पास गई हैं ? किसीसे कह-सुनकर नम्बर बढ़वाने व पास



होनेकी बात सोचता है। उसे अब परीक्षा में किसी न किसी प्रकारसे उत्तीर्ण हो जाना सर्वप्रिय हो जाता है। कुछ और बड़ा होनेपर उसे बी ए ऐम ए आदिकी डिग्रियाँ प्रिय हो जाती हैं। जब बड़ा जवान होगया तो उसके मनमें बगह शादीकी बात आती है, उसे अब स्त्री प्रिय हो गयी। कुछ समय व्यतीत हुआ सतान भी हो गयी, अब सतानपर दृष्टि अधिक हो गयी, स्त्रीपर अधिक दृष्टि न रही, अब तो उसे बच्चे सब में अधिक प्रिय हो गए। अब बच्चे भी हो गए, बहुत समय गुजर गया, अब वहाँ भी अधिक दृष्टि न रही अथवा उनके पान-पोषणके लिए धनकी आवश्यकता है अतः उसे अब धन प्रिय हो गया। अब धनके अर्जन करनेमें अपना कदम रखा। मान लो अब वह ५०-६० वर्षका हो गया, अचानक घरसे फोन आया, घरमें आग लग जानेका समाचार मिला तो भट वह घरकी ओर भगता है। पहिले तो रास्तेमें मिलने वाले लोगोसे बात भी कर लेता था, अब उसे उनसे बात कनेकी भी फुरसत नहीं है। जब घर पहुँचा तो देखा कि आग बड़ी तेजीसे बढ़ रही है। बड़ी मुश्किलसे उगने अपने स्त्री पुत्रादिको निकाला, धनको निकाला, बादमें एक बच्चा अमर नहीं निकल पाया, और आग बहुत तेजीसे बढ़ गयी तो वह किसी सिपाही से कहता है, भैया ! मेरे बच्चेको निकाल दो, हम तुम्हें १० हजार दायें देंगे। लो देवो ! अब उसे अपने प्राण सबसे प्यारे हो गये बच्चा भी प्यारा न रहा। कुछ समय बाद उसके पैराग्य जगा, अब कुछ त्यागकर वह अपनी साधुवृत्तिमें रहने लगा, आत्माकी साधनामें बड़ा अभ्यास किया, आत्माके आनन्दका बड़ा अनुभव किया। ऐसी ही किसी स्थितिमें कोई शत्रु अथवा सिंह आक्रमण करे, उसकी जान ले तो अब वह पुरुष क्या करता है ? अपने आत्माकी दृष्टिमें रत रहना है, प्राणोकी भी उपेक्षा करता है एक ज्ञानभाव ही उसे प्यारा हो गया। यह ज्ञान भाव मेरा एक समयको भी मत मिटो। अगर सब भी विकल्प करके ज्ञानानुभवसे हटकर किसी बाह्यमें लग गए, उस शत्रुके अथवा सिंहके विकल्पमें लग गए अथवा यह भी विकल्प किया कि थोड़ा देरको 'बू' कि चलवान तो स्वयं है ही, इस शत्रुको अथवा सिंहको हटाकर फिर आनन्दसे ध्यान करूँ इतना ही विकल्प बुरा है। यहाँ अभी ही विकल्प किये जा रहे हैं तो भविष्यमें क्या आशा है कि निर्विकल्प स्थिति पायेंगे। इतना भी विकल्प ठीक नहीं है, प्राण जायें तो जायें, ये तो पौद्गलिक प्राण हैं, ये तो भव भवमें मिने हैं। इन प्राणोंके मोहसे इस आत्माका क्या कल्याण है ? वह ज्ञानानुभवके लिए ही सारा यत्न कर रहा है। अब उसे प्राण भी प्यारे नहीं रहे। अब उसे क्या प्यारा हो गया ? अपना यह ज्ञानस्वरूप, स्वयंका आत्मा। अब इसके बाद कोई भी घटना ऐसी नहीं हो सकती जहाँ यह कहा जा सके कि लो अब अपना आत्मा भी प्यारा नहीं रहा, ज्ञानानुभव भी प्यारा नहीं रहा।

दो हेतुओंसे आत्माके आनन्दस्वरूपका समर्थन - भैया ! अत्यन्त प्रियत्व बुद्धिका विषय है यह आत्मा। अतएव यह आत्मा आनन्दस्वभावी है, जिसमें अत्यन्त प्रियताकी वृद्धि लगे, आनन्दरूप तो वही है, आत्माके आनन्दस्वरूपताका और भी

दूसरा हेतु सुनो । आत्मा सुखस्वभावी है, आनन्दस्वरूप है क्योंकि अनन्यपर होकर एकचित्त होकर यह आत्मा अपने द्वारा आपमे ग्रहण किया जाने वाला है । यद्यपि अनेक लोग स्त्री आदिकमे भी रुचि परिणाम रखकर उनको ग्रहण कर रहे हैं मगर अनन्यपर होकर स्त्री आदिकको भी ग्रहण नहीं किया करता कोई अपने आत्माको ही एक अनन्यपर होकर एक आत्माको अत्मा मे ही लगानेरूपसे अपने स्वरूपको ही ग्रहण करता है अथको ग्रहण नहीं करता । इससे सिद्ध है कि आत्मा सुखस्वभावी है । भूजो अत्यन्तप्रिय बुद्धिका विषय होता है जिसको अनन्यपरताके साथ ग्रहण किया जाता है वह सुखस्वभावी हुआ करता है । जैसे दृष्टान्तमें सासारिक वैषयिक सुख ले लो, इन को लोग जितना अत्यन्त प्रिय मानते हैं और कैसा अनन्यपर होकर इन सुखोका ग्रहण किया करते हैं तो अत्यन्त प्रिय बुद्धिका विषय यह आत्मा है और अनन्यपर होकर इनको दो लोग ग्रहण किया करते हैं, अतएव यह आत्मा आनन्दस्वरूप है । उस आनन्दस्वरूपकी अभिव्यक्ति हो जानेका नाम मोक्ष है । ऐसा भास्करीय वेदान्तने अपना सिद्धान्त रखा ।

आत्माकी आनन्दस्वरूपतापर प्रकाश — इस सिद्धान्तके सम्बन्धमे थोड़ी एक समालोचनात्मक दृष्टि दें तो यह बात ठीक है । आत्मा आनन्दस्वरूप ही तो है उसके आनन्दका चरम विकास हो जानेका नाम मोक्ष है, लेकिन आत्माका आनन्दस्वरूप मानना और फिर उस आनन्दस्वभावको नित्य अपरिणामी मानना वस इस मान्यतासे यह बात कुछ अर्थक्रियाहीन हो जाती है । वैसे इसमे गलती क्या है ? आत्मा ज्ञानस्वरूप है, आनन्दस्वरूप है, किन्तु जितने भी पदार्थ होते हैं वे सब पदार्थ नित्यानित्यात्मक हुआ करते हैं । सर्वथा नित्य भी कोई सत् नहीं होता, सर्वथा अनित्य भी कोई सत्य नहीं हुआ करता । तो नित्यानित्यात्मकमे यो ज्ञानकी अर्थक्रिया, आनन्द की अर्थक्रिया, अनुभवन ये सब बन सकते हैं, पर सर्वथा नित्यमे न ज्ञानकी अर्थक्रिया बन सकती है न आनन्दकी अर्थक्रिया बन सकती । अनुभवन किसका नाम है ? पूर्व परिस्थितिका त्याग करते हुए नवीन स्थितिमे रहनेका ही नाम तो अनुभवन है । यह बात न सर्वथा नित्यमे बनती है न सर्वथा अनित्यमे बनती है ।

आत्मसुखको अनित्य माननेपर अनिष्ट प्रसङ्ग — इस समय चाहे स्याद्वादकी ओरमे समाधान समझो अथवा वैशेषिक शङ्काकारके प्रति नवीन शङ्का रखनेके कारण क्वचित् स्थलोमे वैशेषिकको ही समाधानकर्ता मानो, उक्त शङ्काके समाधानमे पूछा जा रहा है कि आत्माका सुख जो मोक्षमे प्रकट होता है वह नित्य है अथवा अनित्य ? अनित्य तो कह नहीं सकते, क्योंकि आत्माका वह आनन्दस्वरूप अनित्य हो गया तो सुख है आत्माका स्वरूप । सुखका है आत्मामे तादात्म्य तो सुख जब अनित्य है तो इसका अर्थ है कि आत्मा भी अनित्य हो गया, तो सुख भी मिट जाने वाली चीज हुई, और ऐसा शङ्काकार मानता भी नहीं है । वह तो अपरिणामी कूटस्थ नित्य

समझता है। जो लोग ब्रह्माका स्वरूप केवल सत्त्व मानते हैं वे भी अग्रिणामी मानते हैं और जो लोग ब्रह्माका स्वरूप आनन्द मानते हैं वे भी अग्रिणामी मानते हैं। ता संशय अग्रिणामी अर्थात् नित्य माना जानेमें कोई कार्य नहीं हो सकता है।

नित्य सुखके सवेदनको नित्य माननेपर आपत्ति—यदि कहो कि आत्मा का वह आनन्दस्वरूप नित्य है तो उस आनन्दका अनुभव होना है तभी तो आनन्दका उपयोग है। अनुभव विना आत्माका क्या उपयोग, और क्या सत्त्व ? और, यदि आनन्द है तो उसका सम्बेदन भी जरूर माना जाना चाहिए। तो यह बतलावो कि उस नित्य सुखका सम्बेदन जो होता है ज्ञान होता है, अनुभव होना है वह ज्ञान भी नित्य है अथवा अनित्य है। आत्माका सुख तो नित्य मान लिया, मगर उस सुखका जो अनुभव है, ज्ञान है वह अनुभव नित्य है अथवा अनित्य ? यदि कहो कि निरा सुखका अनुभव भी नित्य है तो देखो। आत्माका सुख भी नित्य हो गया और उस सुखका अनुभव करना भी नित्य हो गया। तो मुक्त और ससारी जीवमें फर्क क्या रहा ? आत्माका स्वरूप ही आनन्द माना और उस नित्य आनन्दका अनुभव भी सदा माना तो यही बात तो मुक्त जीवमें मानी जानी है। परमात्मा नित्य सुखी है और नित्य ही सुखका अनुभव करने वाला है। उनके सुखमें और गुणानुभवमें कोई भी एक समयका अन्तर नहीं आता। तो जो बात मुक्त जीवमें हो गयी वही बात अब इस ससारी जीवमें हुई, क्योंकि आत्मा सुख स्वभावी है और ससारी जीवमें हुई क्योंकि आत्मा सुख स्वभावी है और उसका सम्बेदन भी, अनुभव भी सदा रहता है सो एक तो यह आपत्ति आयी कि मुक्त जीवमें और ससारी जीवमें कुछ अन्तर नहीं रहा। अब अन्य भी आपत्तियां सुनिए।

नित्यसुखका नित्य सवेदन माननेपर अन्य आपत्तियां—आत्माके स्वरूप में नित्य सुख व नित्य सवेदन माननेपर दूसरी आपत्ति यह है कि ससारी जीवोंके फिर सुखका स्मरण भी नहीं बन सकता है, किन्तु स्मरण देखा जाता है। १०-५ वर्ष पहिले जो सुख भोगे थे या जब कभी भूतकालमें जो सुख भोगे जाते थे उनका स्मरण यहाँ देखा जा रहा है लेकिन जब सुख भी निरर्थक है और सुखका अनुभव भी नित्य है, सदा है, तब तो वह प्रत्यक्ष ही प्रत्यक्ष रहा। अनुभव तो सदाकाल रहा। स्मरण कब होता है जब अनुभव कर चुके हो और अब अनुभव नहीं है तभी तो स्मरण है। किसी भी सुखका स्मरण लोगोकी हो। कब है, जब कि वह सुख भागनेमें तो नहीं है किन्तु भोग चुके थे। लेकिन अब इस सिद्धान्तमें सुख भी सदाकाल भोगा जा रहा है, जैसे सुख नित्य है इसी प्रकार सुखका अनुभव करना भी नित्य हो गया। तब फिर स्मरण भी नहीं बन सकता और संस्कार भी नहीं बन सकता। संस्कार कहते किसे हैं ? अनुभव हो फिर हटकर दूसरा अनुभव तो फिर हटकर तीसरा अनुभव हो, ऐसा अनुभव चल जाए और कदाचित् अनुभवमें कुछ कमी आ जाय, ऐसी बात आ जाय

तो भी उसकी धारणा बनी रहे धारणा ज्ञान रहा करे उस हीका नाम तो सस्कार है किन्तु जब सुख भी नित्य मान लिया, सुखका अनुभव भी नित्य मान लिया तो अब धारणाको अवसर कहा ? सदा प्रत्यक्ष है, सदा अनुभव है तो सस्कार भी नहीं बन सकता । चौथी आपत्ति यह है कि आत्माका स्वरूप सुख माना और वह सुख है नित्य अरिणामी और उस सुखका अनुभव भी नित्य माना । अरिणामी माना, सदा वही रहता है तब फिर सपारे अवस्थामे इन्द्रियजन्य सुख भी हो रहा है और वह सुख भी सदा चल रहा है तो ये दो सुख एक साथ पाये जाने चाहिए । तब तो यह सपारी जीव भगवान् भी बड़ा हो गया । जो बात मुक्त जीवमे थी कि सुख सदा रहे, सुखका अनुभव सदा रहे वह तो यही है ही, क्योंकि आत्माका स्वरूप है, पर मुक्त जीवमे इन्द्रियजन्य सुख नहीं है । इसे इन्द्रियजन्य सुख और मित्त गया तब तो यह मुक्त आत्मासे भी बहुत अधिक सुखी हो गया । इससे ऐसा मानना कि आत्मा आनन्दरूप है । कैसा आनन्दरूप ? नित्य अरिणामी । उस आनन्दरूपकी अभिव्यक्ति ही मोक्ष है, यह बात मानना एकान्तसे युक्त नहीं है । वैसे बात नहीं है आत्मा आनन्द स्वरूप है । न हो आनन्दरूप आत्मा तो आनन्दहीन मुक्तिके लिए कौन प्रयत्न करना चाहेगा ?

वस्तुपरिज्ञानमे त्रिभगात्मक विशद निर्णय पदार्थ जितने होते हैं वे सब अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे तन्मय हुआ करते हैं । स्वरूपसे सत् रूपसे असत् यह पदार्थोंका स्वरूप है । देखिए । स्याद्वाद, जिसमे ७ भग बताए गए हैं । यह स्याद्वाद यह सप्तभग कुछ भी कहा जाय, उसमे अनिवार्यरूपसे आ ही जाता है । इसके बिना किसीका गुजारा नहीं । कितना एक मौलिक ज्ञानोपायका उद्देश जैन शासनने बताया है, जिस स्याद्वादके बिना कोई भी पुरुष न चल सकता है न बैठ सकता है, न खा पी सकता है न बोल सकता है । कोई कुछ भी शब्द बोले तो उस बोलनेके साथ ही उसमे सप्तभग आ जाते हैं । अभी चाहे ७ को छोड़कर ३ ममक लीजिए, तुरन्त स्रष्ट समझमे आ जावेंगे । जैसे कहा कि यह घड़ी है तो इस घड़ीके साथ इसमे यह ज्ञान लगा हुआ है कि नहीं कि यह घड़ी है, चौकी, दरी कपड़ा आदिक अन्य कुछ नहीं है । चाहे हम इस तरह न बोले पर प्रत्येक पदार्थके बोलनेके साथ ही हमें वह स्पष्ट समझमे छाया है, ऐसा बोलनेकी जरूरत नहीं है । यहा जरूरत कुछ नहीं है, लेकिन निरायमे तो यह पडा हुआ है । जैसे कहा कि यह खम्भा है तो इसमे यह निर्णय पडा हुआ है कि यह यद् ही है खम्भा ही है, इसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है । तो इसमे दो बातें अनिवार्यरूपसे आ गयीं एक यह है, दूसरी—यह अन्य नहीं है । ये दो बातें तो आ गयीं, किंतु इन दो बातोंको हम एक साथ किसी एक शब्दसे, एक ढङ्गमे बोलना चाहें, बताना चाहे तो हमारे पास कोई उपाय नहीं है इसलिये यह अवक्तव्य है । ये तीन स्वतन्त्र बातें तो कुछ भी बोला जाय उपमें आ जाती हैं । इन्हों का ही प्रयोग तो हर जगह है । जीव नित्य है यह कहना है तो जीव नित्य है, जीव

अनित्य है तो फिर है क्या ? तुम एक वाक्यमें बतलानाओ । द्रव्य दृष्टिसे नित्य है, पर्याप्त दृष्टिसे अनित्य है । दो बातें तो समझ ली मगर तुम एक वाक्यमें सही बात तो बतला दो, तो यह अथक्तव्य है ।

दृष्टान्तपूर्वक त्रिभगात्मक वस्तु परिज्ञानका कथन भैया ! स्यादस्ति, स्यान्नास्ति स्यादयत्कश्च तीन धर्म कुछ भी वाक्य बोधनेपर उत्तरप्र हो ही जाते हैं । क ई प्रयोग करे चाहे न प्रयोग करे मगर यह त्रिनयात्मकता इसके प्रत्येक निरांशमें पथी हुई है । धर्म इसके धागे और बड़े तो धू कि वे तीन भग हुए तो उनका जब मिश्रण करके जानना होगा तब चार भग उनके और निकसेंगे, क्योंकि जहाँ तीन वस्तुएँ होती हैं उनका अगर सम्बन्ध किया जाय तो चार प्रकारसे सम्बन्ध होगा । जैसे कुछ भी चीज रख लीजिए—नमक, घना घीर मिचं । इनको ही दृष्टांतमें ले लो । इनका कोई सम्मिश्रण स्वाद लेना चाहे तो चार तरहसे हो सकता है । नमक घना मिलाकर खावे, नमक मिचं मिलाकर खावे, घना मिचं मिलाकर खावे, दो दो के संयोग तीन प्रकारसे हो सकते हैं और उन तीनोंको मिलाकर भी स्वाद लिया जा सकता है । वह एक सर्व संयोग हुआ । तीन स्वतंत्र धर्म, तीन इनके संयोगों धर्म और एक सर्वसंयोगी धर्म । इन तरहसे ७ बातें आती हैं । तीन चीजें हो तो उनका परिज्ञान अनुभवन स्वाद जो कुछ भी प्रयोग करें ७ प्रकारसे होता है ।

आनन्दस्वरूपकी नित्यानित्यात्मकता—जहाँ यह कहा कि आत्मा आनन्द-स्वरूप है उस आनन्दस्वरूपका जब विवरण करने चलेंगे तब हमें कहना होगा कि वह आनन्द द्रव्यदृष्टिसे नित्य है, धू कि स्वभाव है आनन्द । जैसे आत्माका ज्ञान स्वभाव है वैसे ही आनन्द भी स्वभाव है, नित्य है, और उस आनन्द स्वभावका परिणामन भी चलता है ना, अनुभवन चलता है तो यह परिणामन पदगुणहानिर्वादि बिना नहीं हो सकता । उसमें सदा अनित्यता है और किन्हीं किन्हीं परिणतियोंमें तो स्पष्ट अनित्यत्व और परिवर्तन समझमें आता है । अतएव नित्यानित्यात्मक विषयको मानने पर तो यह बात युक्त बन जाती है कि आत्माका स्वभाव आनन्द है, पर नित्य एकान्त में नहीं बनता । आनन्दस्वरूपकी बात तो युक्त हो जायगी, किन्तु यह किसी भी प्रकार संगत नहीं हो सकता कि ज्ञानादिक गुणोंका उच्छेद हो जाना विनाश हो जाना इसका नाम मोक्ष है, यह किसी भी प्रकार सम्भव नहीं है । आत्मा आनन्दस्वरूप है, ज्ञान स्वरूप है, जहाँ ज्ञान और आनन्दका परम विकास है उस हीका नाम मोक्ष है ।

मेरे आनन्दकी मेरेसे ही अभिव्यक्ति होनेका निर्णय—इस प्रकरणमें हम आपको अपने लिए भी कुछ सोचना चाहिए कि हम तो स्वयं ही ज्ञानस्वरूप हैं, मेरा आनन्द धरसे, परिजनोसे, मित्रोंसे अन्य समस्त लौकिकजनोंसे अथवा किन्हीं भी विषयोंसे नहीं प्रकट होता । यह मैं ज्ञानस्वरूप हूँ । जानन करता रहता हूँ । यह

जानन इय अवस्थामे रागमिश्रित है, कुछ कलनाओ वाला है, ऐसा भी यह जानन, ऐसा भी यह परिणामन मेरा मेरेमे ही प्रकट होनेसे तत्त्वस्तु उपयोगमे आ रहे हैं और कमत्रिषा निमित्त सन्धानमे है जिनके बिना इन वर्तमान इन्द्रियसुखोंकी अभिव्यक्ति नहीं हो सकती। इतनेपर भी अखिर यह परिणति मेरी ही तो है, वह मेरेमे ही प्रकट नहीं होती है, अन्य वस्तुमे प्रकट नहीं होती और जब विशुद्ध जाननका परिणति होगी, होती ही चाहिए 'उप ही कवि रचना चाहिए' तो वह तो कर्मविनाक बिना और पराश्रय बिना होता है, वह तो स्पष्ट ही है। अपने आत्मा परमकल्याण केवल जाननमात्र रहनेमें है। यही मोक्षका स्वरूप है, इसलिए इस हीके सम्बन्धसे अपनेको ज्ञानमात्र अनुभव करनेमे लगे तो इस प्रसादसे हमारी अभिव्यक्ति हो होकर कभी हम ज्ञानमात्र स्पष्ट रह जायेंगे। इस हीका नाम मोक्ष है और इस ही अवस्थामे आत्मा का कल्याण है।

मोक्षके स्वरूपपर प्रामाणिक विवादका वर्णन —मोक्षके अनेक प्रकारके स्वरूप यहां रखे जा रहे हैं। जो समझिए कि इस ग्रन्थमे प्रासंगिक विद्वांसोंकी सभा लगी है, उनमें हर एक कोई अपने अपने मोक्षके सम्बन्धमे जुड़े जुड़े मन्तव्य रख रहे हैं। उन सबमें मूल शङ्काकार तो विशेषवादी है जो आत्माको गुणोंसे रहित मानता है। गुणोंका अभाव होनेसे मोक्ष माननेका जिनका सिद्धान्त है उस सिद्धान्तके प्रतिपादनके बाद दूसरे और लोग भी अपने अभिमत प्रकट करने खड़े होते हैं और उनका निराकरण यह मूल शङ्काकार कर रहा है। इस सम्बन्धमे मोक्षके जितने स्वरूप बताए जायेंगे उन सभी शङ्काकारोंके स्वरूप किसी दृष्टिम यथार्थ हैं पर ज्ञानादिक गुणोंका उच्छेद हो जानेका नाम मोक्ष है यह किसी प्रकार ठीक न बैठेगा। हा यदि लौकिकज्ञानोंकी ही गुण मान लिया जाय जा इन्द्रियजन्य ज्ञान होता है, और फिर उस ज नके उच्छेदका नाम मोक्ष माना जाय तब यह बात युक्त हो सकती है। यहा भास्करीय वेदांतोंने सिद्धांत रखा था कि ब्रह्मका स्वरूप आनन्द है और उस आनन्द की अभिव्यक्ति होनेका नाम मोक्ष है। इसपर प्रतिप्रश्न किया गया था कि वह सुख नित्य है अथवा अनित्य ? जो सुख ब्रह्मका स्वरूप है वह सुख यदि नित्य है तो उसमे चार आपत्तियां दी गई थी कि सुख नित्य हो गया तो फिर मुक्तिमे और समारीमे कोई फर्क नहीं रहा। क्योंकि आत्माका स्वरूप तो सुख है और वह सुख नित्य है। तो मसारी जीवोंमे भी सुख रहा मुक्तिमें भी रहा। नित्य होनेसे उनका स्मरण भी नहीं बन सकता। स्मरण तो व्यतीतका होता है। संस्कार भी नहीं बन सकता, क्योंकि एकदम वही चल रहा है तो संस्कार धारणाकी क्या आवश्यकता ? और, एक साथ फिर समारी जीवोंमे इन्द्रियजन्य सुख और नित्यसुख ये दोनों हो बैठेंगे।

नित्य सुखस्वरूप होनेपर भी मुक्त और समारी जीवोंमे अन्तर बताने का प्रयास —उक्त विवादपर भास्करीय वेदान्ती कहने हैं कि मसार अवस्थामे बात

यह है कि चूँकि जीवोंके शरीर और इन्द्रिय सगे हैं ना, और पुण्य-पापके फलमें सुख दुःख आदिक होते रहते हैं ना, तो इन सुख दुःख आदिकके द्वारा और शरीर इन्द्रियके द्वारा नित्य सुखके सम्बेदनका रुकावट हाजाता है, इस कारणसे ससारी जीवोंका नित्य सुखका अनुभव नहीं होता। जहाँ शरीर इन्द्रिय लगे हैं वहाँ नित्य सुखका अनुभव नहीं होता। जहाँ शरीर इन्द्रिय लगे हैं वहाँ नित्य सुख रुक गया है। जहाँ ये सुख दुःख हो रहे हैं इन्द्रियजन्य उनका यह भी सुख निरुद्ध हो गया है। तब तो ससारी जीवोंको नित्य सुखका अनुभव नहीं होता और मुक्त जीवोंको होता रहता है, क्योंकि उनके शरीर नहीं, इन्द्रियाँ नहीं, वैषयिक सुख दुःख नहीं, फिर फर्क हो गया मुक्त जीवोंमें और ससारी जीवोंमें। और इस ही कारण यह भी आपत्ति नहीं रही कि ससारी जीवोंमें दोनों सुख एक साथ पाये जाने चाहियें क्योंकि जब इन्द्रियजन्य सुख हो रहा है तो उस सुखके द्वारा नित्य सुखका निरोध हो गया। इन्द्रियजन्य सुख नहीं रहे, शरीर इन्द्रिय नहीं रहे, तो वह नित्य सुख फिर मानते हैं। तो दोनों सुख एक साथ आ पड़ें यह भी आपत्ति नहीं रही।

शरीरादिके द्वारा नित्यसुखका प्रतिबन्ध होनेकी अशक्यताका विशेष-वादविवेचन—उक्त मन्तव्यका वैशेषिक उत्तर दे रहे हैं कि यह कहना यो युक्त नहीं कि शरीर आदिक तो सुखके लिए हुआ करते हैं। शरीर तो सुखका साधन है। शरीरका प्रयोजन क्या है ? 'सुख' सुखके लिए शरीर मिला है तो जो चीज सुखके लिए मिली है वही चीज नित्य सुखका बाधक हो जाय यह कैसे सम्भव है ? क्योंकि जो पदार्थ जिसके लिए आकरता है वह पदार्थ उस हीका प्रतिबन्धक नहीं होता। चूँकि शरीर सुखके लिए है तो शरीर सुखका विरोधी नहीं हो सकता। शरीरके कारण नित्य सुख रुक गया यह बात न बनना चाहिए। और, फिर वैषयिक सुख आदिककी अनुभूतिसे नित्यसुखकी प्रतिबन्ध होता है निरोध होता है, यह कहना भी युक्त नहीं है क्योंकि यह बतलाओ कि इन्द्रियसे उत्पन्न होने वाले सुखके द्वारा जो आत्माके नित्य सुखका निरोध हुआ, प्रतिबन्ध हुआ उस प्रतिबन्धका अर्थ क्या है ? क्या नित्य सुखकी अनुत्पत्ति हो गई, नित्य सुख उत्पन्न नहीं हो सक रहा यह अर्थ है या नित्य सुखका विनाश हो गया यह अर्थ है प्रतिबन्धकका ? अर्थात् इन्द्रियजन्य वैषयिक सुखने नित्य सुखकी उत्पत्ति बन्द कर दी या नित्य सुखका विनाश कर दिया, दोनों ही बातें सम्भव नहीं हैं, क्योंकि नित्य सुख तो नित्य माना गया। जो नित्य है उसकी अनुत्पत्ति कैसे रहे और विनाश भी कैसे हो ? इस प्रकार वैषयिक सुख दुःख आदिकके द्वारा उस नित्य सुखका प्रतिबन्ध नहीं माना जा सकता। तब तो यह बिल्कुल सही रहा कि नित्य सुख स्वरूप होनेके कारण सब जीवोंमें नित्य सुख है तो युक्तमें और ससारीमें अन्तर नहीं रहा और ससारी जीवोंमें फिर दो सुख एक साथ पाये गये।

नयवादसे सुखस्वभाव और उसके विकासका ससारीमे प्रतिबधका कथन इस प्रकार वेदान्ती और वैशेषिकके प्रश्नोत्तरके पश्चात् स्याद्वादवादी कहते हैं के वेदान्तियोने यह माना कि आत्मा सुख स्वरूप है और उस सुखस्वरूपका प्रतिबध वैषयिक सुख और शरीर इन्द्रियके द्वारा हो गया है, यह नयवादसे उचित बैठता है। प्रात्मा आनन्दस्वरूप है, लेकिन वह आनन्दस्वरूप द्रव्यदृष्टिसे नित्य है स्वभावदृष्टिसे नित्य है। उसे सर्वथा अपरिणामी नित्य माननेपर तो ये सब विवाद उत्पन्न हो जाते हैं, पर स्वभावदृष्टिसे नित्य माना जानेपर वहा इस कारण दोष न आया कि आनन्दका स्वभाव है जीवोमे, पर उस स्वभावके परिणामनमें, उस स्वभावकी व्यञ्जना दो प्रकार की हुआ करती है। ससार अवस्थामे विकार रूप और मुक्त अवस्थामे अविकार रूप। तो जो उस आनन्द गुणके विकार हैं वे ही पुण्य पापके फलरूप सुख और दुःख हैं। तो उन सुख दुःखकी परिणतियोंके कारण आनन्दस्वरूपकी व्यञ्जना नहीं हो सकी इस कारसे नित्य सुख नित्य आनन्द स्वभाव होनेपर भी मुक्त जीवोमे और ससारी जीवोमे अन्तर आ जाता है। पर वे सर्वथा ही नित्य हैं, अपरिणामी नित्य हैं। हैं प्रकट तो प्रकट ही हैं ऐसा माननेपर भी दोष है। स्याद्वाद दृष्टिसे देखलो कि ससारी जीवोमे मोक्षसम्बन्धी आनन्दको अनुभूति नहीं हो सकती। अर्थात् इन ससारी जीवोमें भी आनन्द शक्ति तो है ही, सब आत्मा आनन्दस्वरूप है। आनन्दस्वरूप होनेपर भी धू कि व्यक्त रूपमे वह आनन्दस्वरूप इस समय विकृत है अतएव आनन्दस्वरूपके अविकार परिणामनका अनुभव ससारी जीवोमें नहीं है। हां विकार परिणामन सासारिक सुख दुःख का परिणामन इन जीवोमें है, अतः नित्यसुखका और वैषयिक सुखका एक साथ उपभोग नहीं हो सकता।

विशेषवादीका सुखार्थ शरीर सम्बन्धी लौकिक उत्तर—वैशेषिकों का उत्तर लौकिक दृष्टिसे सही बैठता है। सभारके जीव शरीरको सुखके लिए मानते हैं। तो जो चीज सुखके लिए है वह नित्य सुखका प्रतिबध कैसे करे, किन्तु वस्तुत्व दृष्टिसे देखा जाय तो शरीर सुखके प्रयोजनके लिए होता ही नहीं है, शरीर न दुःखके लिए है न सुखके लिए है, पर कारणकार्य विधानमे आश्रय और आश्रितकार्यके विधानमे निमित्त नैमित्तिकके प्रसङ्गमें शरीरको सुखका साधक या बाधक माना जा सकता है, पर यहां तो अविकारी सुखकी बात कह रहे हैं। इस शरीरकी दृष्टि रखकर जीव अविकारी सुखको प्राप्त नहीं कर सकता है। शरीरके प्रतिबधपे रहकर यह जीव जब तक शरीरका व्यामोह रख रहा है तब तक वह दुःखका ही कारण है। शरीर स्वयं अपनी ओरसे आत्माको न सुखका कारण बनता है न दुःखका कारण बनता है। यह तो व्यामोहवश उसे दुःखका साधन बनाये जा रहा है और जब भी मोहवश शरीर को सुखका साधन बनाते हैं तो वह सुख वास्तविक सुख नहीं है किन्तु अनित्य पराधीन-असार कल्पनामात्रका सुख है। वैषयिक सुखके द्वारा फिर उस स्वभावका प्रतिबध हो ही रहा है। वह आनन्द स्वभाव परिणामनके रूपमें अविकार रूपसे प्रकट



हो और उसे वैषयिक सुख बाँध दे यह बात जलूंग युक्त नहीं है और यह भी युक्त नहीं है कि एक साथ दो सुखोंकी उपलब्धि हो जाय । अविकार आनन्दका अनुभव भी किया जा रहा हो और वैषयिक सुख का भी अनुभव किया जा रहा हो ये दो बातें एक साथ सम्भव नहीं है, लेकिन उस आनन्द स्वभावमें जो अविकार आनन्दसे प्रकट होनेकी योग्यता है उस व्यक्त्तिक आनन्दका तो वैषयिक सुखने घात ही किया है अतः ऐव इस आत्माका स्वभाव आनन्द मानना और उस आनन्द स्वभावका, आनन्द गुणका विकृत और अविकृत परिणामन मानना और जब तक विकृत परिणामन है संसार है और जब अविकारी अनन्त विमुक्त परिणामन होता है तब मोक्ष है ऐसा माननेमें कोई आपत्ति नहीं है । और ऐव आनन्द स्वभावका जो वैषयिक सुखके द्वारा प्रतिबन्ध हुआ है उन प्रतिबन्धका अर्थ यह है कि आनन्द स्वभावका अविकारी परिणामन नहीं हो सक रहा है । अविकारी परिणामन और अविकारी परिणामन परस्पर विरोधी हैं । तो विकार परिणामन ३ कालमें अविकारी आनन्द परिणामन नहीं होता, इसीके मायने हैं प्रतिबन्ध ।

विषय व्यासगसे नित्यसुखके प्रतिबन्धकी सिद्धिका प्रयास - आनन्द-स्वरूप आत्माके नित्यानित्यस्वरूपको न मानकर भास्करीय सिद्धान्ती पुनः कह रहा है कि नहीं, संसार अद्वय्यामें बाह्यविषयोंका व्यासग, बना हुआ है अर्थात् विषयोंकी प्रवृत्ति बन हुई है, उन विषयोंकी प्रवृत्तिके कारण वह नित्य सुख विद्यमान भी है तो भी उसके अनुभवका ज्ञान नहीं हो सक रहा, उस नित्य सुखका सम्बेदन नहीं हो रहा है और जब वह बाह्य विषयोंकी प्रवृत्ति समाप्त हो जाती है तब मोक्ष अवस्थामें उस नित्य सुखका सम्बेदन हुआ करता है । यहाँ आत्माके सुख स्वभावको नित्य अपरिणामी एक स्वरूप जिस ढङ्गसे है उसी ढङ्गका निरन्तर रहने वाला मानकर यह सिद्ध किया जा रहा है कि वह नित्य सुख सदा ही विद्यमान है । उसमें योग्यता और व्यक्तिका कोई प्रश्न नहीं है । पर नित्य सुख विद्यमान होकर भी मुक्त जीवोंक वह सुख इस कारण प्रकट है, उन नित्य सुखका इस कारण सम्बेदन हो रहा है कि अब उनके शरीर नहीं है, इन्द्रिय नहीं है तो वे बाह्य विषयोंमें क्या लगे ? कैसे प्रवृत्ति हो ? तो बाह्य विषयोंमें प्रवृत्ति न होनेसे मुक्त जीवोंमें तो उस नित्य सुखका सवेदन हो रहा है, किन्तु संसारी जीवोंमें बाह्य विषयोंका व्यासग होनेसे, सम्पक होनेसे, लगाव होनेसे उ को विद्यमान भी नित्य सुखका सम्बेदन नहीं होता ।

विशेषवादी द्वारा विषयव्यासगसे नित्यसुखका प्रतिबन्ध न होनेका कथन - विषय व्यासगसे नित्य सुख के घातकी बातका वैशेषिक उत्तर देते हैं कि भाई नित्यसुखा तो सदा है और नित्यसुखाका अनुभव भी सदा है क्योंकि वह सुख क्या जो सुख अनुभवमें न आये ? सुख नाम तो सभी पड़ता है जब उसका परिज्ञान चल रहा हो, अनुभव चल रहा हो, भोगना हो रहा हो, अन्यथा सुखका अर्थ क्या ? अर्थात्

ऐसे नित्य सुखका सम्बेदन भी जब नित्य है तो व्यासग बन ही नहीं सकता, अर्थात् ये इन्द्रिया बाधा डाल दें, विषयोमे-लग बैठें, और नित्य सुखका प्रतिबन्ध कर दें ऐसे प्रतिरोध बन नहीं सकता क्योंकि व्यासग नाम है किसका व्यासग क्या कहलाता है ? जैसे रूप-विषयमें ज्ञानकी उत्पत्ति चल रही है, तो उस कालमें रस आदिकका ज्ञान नहीं हो रहा है इस हीका नाम व्यासग है । जब रूप जान रहे, तब रसका अनुभव नहीं, अब रसका अनुभव हो रहा तब रूपका ज्ञान नहीं । भले ही मोटे रूपमें ऐसा लगे कि जब कभी कोई बड़ी चीज जैसे मान लो तेलकी पकी हुई पपड़ियाँ पूरी ही मुहमे देकर खा रहे हैं तो उस समय रूपका ज्ञान भी हो रहा है कि ये पीली पीली हैं रसका भी ज्ञान हो रहा है और तेलकी गंधका भी ज्ञान हो रहा है, उसके चर-२ होनेकी आवाज भी सुनाई दे रही है, और वह जितनी कड़ी है उसका कड़ापन भी ज्ञात हो रहा है, लेकिन वे सब ज्ञान एक साथमें नहीं हो रहे हैं । उपयोग अति वेग-वान चक्रकी तरह ऐसा चलता है कि इन सब इन्द्रिय ज्ञानोंमें फिरता रहता है कि पता नहीं पड़ता कि इसमें कुछ समयका भेद हो गया है । जैसे १० पान रखे हुए एकके ऊपर एक और उनको एक सुईसे बड़ी तेजीसे मारकर छेद दिया जाय तो वे पान एक साथ छिद जाते हैं, ऐसा मालूम पड़ता है ना, लेकिन वे एक साथ नहीं छिदते हैं । वह सुईकी नोक जब एक पानपर छेदने पहुँचती है उस समय दूसरे पान पर वह नहीं है । यो ही पचासो पान छिदते हैं बारी बारीसे किंतु उनका पता नहीं पड़ता है । ऐसे ही भले ही रूप, रस आदिकके ज्ञानके बदलेमें हमें पता न पड़े लेकिन वे सब क्रमसे होते हैं । तो व्यासगका अर्थ यह है कि जिस समय हम रूपका ज्ञान कर रहे हैं उस समय रसके ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो रही, यही व्यासग है, पर ऐसा व्यासग यहाँ नहीं बता सकता कि आत्म में नित्य सुख तो है पर जब वैषयिक सुखका ज्ञान हो रहा है उस समय नित्य सुखका अनुभव नहीं आ सकता क्योंकि नित्य तो नित्य ही कहलाता है, उसे कौन व्यासग करे, कौन उसका निरोध करे ? ऐसी ही बात इन्द्रिय की है । जब इन्द्रिय एक विषयमें ज्ञानजनक होकर प्रवृत्ति कर रही है अर्थात् जैसे चक्षु इन्द्रिय जिस समय रूपके ज्ञानके अनुरूपसे प्रवृत्ति नहीं कर रही, यही तो व्यासग हुआ इन्द्रियका । यह भी नहीं बन सकता क्योंकि सुख भी आत्मामें सदा है तो उसकी तरह ज्ञान भी आत्मामें सदा है । ऐसा सुख बताओ कि सुख तो हो रहा पर न हर्ष है न अनुभव है, न ज्ञानमें है, न उसका कोई फल हो रहा, ऐसा सुख क्या होता होगा ? सुख तो वही है जिसका प्रयोग हो रहा हो, उपयोग हो रहा हो, अनुभव होता हो । तो आत्मामें नित्यसुख भी रहे और अनुभव न हो ऐसा कहा सम्भव है ?

नित्यसुखके विरोधक शरीरका घात करनेमें उपकारकताका विशेष-वादी द्वारा उपालम्भ—अभी वैषयिक ही कहे जा रहे हैं वेदान्तिके प्रति कि आनन्द स्वरूप आत्माको नहीं मान सकते । आत्मा तो आनन्दज्ञान आदि सब गुणोंसे रहित है । यहाँ कह रहे हैं कि तुम्हारा वह कहना कि आत्मामें नित्यसुख तो सदा है पर

शरीरके कारण नित्यसुखका प्रतिबन्ध हो गया है वह प्रकट नहीं हो पा रहा तो फिर ऐसा शरीर मार डालना चाहिए । ऐसा शरीर तो शत्रु है जो आनन्दको नष्ट करे । आनन्दको नष्ट करने वाले शरीरको यदि कोई घात कर दे तब तो उसे हिंसाका फल नहीं लगना चाहिए, किन्तु एक पुण्य होना चाहिए कि देखो इसने नित्यसुखका घात करने वाले इस शत्रु शरीरको बर्बाद कर दिया । इसे हिंसाका दोष क्यों कहा जाता है ? जो प्रतिबन्धक चीज है, हमारा बिगाड़ करने वाली है, उसे यदि कोई बिगाड़ दे तो हमें उसमें राजी होना चाहिए । यह ससारी जावोंकी बात कही जा रही है । 'ता आत्मामे जो नित्यसुख भरा हुआ है उस सुखका प्रतिबन्ध किया है शरीरने तो शरीर के घातमे फिर हिंसा न लगना चाहिए बल्कि शरीरका घात करने वाला पुण्य तो उपकारक ही कहा जाना चाहिए ।

नयवादसे आनन्दस्वरूप व उसके विकार तथा प्रतिबन्ध होनेका प्रतिपादन — अत्र वेदान्ती और वैशेषिकके शब्दों समाधानके बाद स्याद्वेदादौ कह रहे हैं कि वेदान्तवादियोंका कहना भी यह उचित है कि आनन्दस्वरूप है आत्माका, परन्तु यह इन्द्रियका व्यासंग लगनेसे प्रकट नहीं हो रहा । लेकिन वह आनन्दस्वरूप है, स्वभाव दृष्टिसे नित्य है, पर वह एकरूप ही है जैसा भी प्रकट हो, ऐसा अग्रिणामी नहीं है । उस आनन्द स्वभावका घात हो रहा इसका अर्थ यह है कि वह आनन्दस्वरूप अविकार आनन्दके रूपमे प्रकट नहीं हो रहा है इसका कारण यह है कि इन्द्रियजन्य सुखका व्यासंग लगा है लगाव लगा है । जब जब इन्द्रिय सुखता सम्बर्धन चल रहा है तो उस विशुद्ध आनन्दका अनुभव कहाँसे हो ? तो आनन्दस्वभाव स्वभावसे है, पर्याय रूपसे, अविकार रूपसे नहीं है । पर्याय दृष्टिसे तो उस आनन्दस्वभावका इन्द्रिय सुख रूपमे विकारी परिणामन है और विकार परिणामनके द्वारा अविकारी परिणामन का प्रतिबन्ध होता ही है । क्यों के एक साथ विकार और अविकार दो परिणामन नहीं हो सकते । अब रही शरीरकी बात कि शरीरसे नित्यसुख प्रतिबन्धित होता है । तो भिन्न शरीर आनन्दके विशुद्ध परिणामनका न तो साधक है न बाधक है जीवनभूत अवस्थाका शरीर देख लो । अरहन् प्रभुका सकल परमात्माका शरीर होनेपर भी क्या उनके अनन्त आनन्दमे बाधा पड़ रही है । शरीरका तो आत्मगुणोंमें कुछ भी दखल नहीं है । यह आत्मा ही शरीरमें दृष्टि रखकर उसमें कल्पना करके अपने विकल चलाकर कभी सार्थारिक सुखका अनुभव करता है कभी दुःखका अनुभव करता है । ता शरीर कभी दुःखका कारण बन जाता है और कभी सुखका कारण बन जाता है, लेकिन वास्तविक सहज विशुद्ध आनन्दका न तो शरीर कारण ही बनता है और न किमी सुख दुःख आदिकका ही कारण बनता है ।

शरीरघातमे हिंसा न होनेके उपालम्भके सम्बन्धमे निर्णय — अब रही यह बात कि जो यह कहा गया है कि नित्य सुखका घात करने वाले शरीरका नाश

मरनेपर उसे उर्पकी गी माना जाना चाहिये। यह बात यो युक्त नहीं है कि यह उपा-  
यम् तो उस प्रश्नकी तरह है जैसे कोई पूछे कि बताओ ये प्राण आत्मासे भिन्न हैं  
या अभिन्न ? कोई कहे कि प्राण आत्मासे जुदी चीज है तो फिर प्राणीको मिटा देने  
पर उसमें हिंसा न लगनी चाहिए, क्योंकि आत्मा जुदा है प्राण जुदा है। प्राणीको  
मिटा दिया, घात कर दिया तो आत्माका क्या बिगड़ा ? और, कहोगे कि प्राण  
आत्मासे अभिन्न है तो चाहे कुछ भी चेष्टा कर डालें, मार डालें, आत्मा तो अमर है,  
प्राण अमर है, वे कभी नष्ट हो ही नहीं सकते। आत्माका कभी बिगड़ा ही नहीं हो  
सकता, चाहे भले ही कुछ दीखे। यह उपायम् ठीक यो नहीं बैठता कि प्राण आत्मा  
से कथंचित् भिन्न है कथंचित् अभिन्न है। इस समय धू कि यह जीव अपनी साधनामें  
अधूरा है, साधनासे अल्कुन विमुख है, और मिली है इस जीवको यह पर्याय उत्तम कि  
यह माधना कर सकता है और यह उस मोक्षमार्गके सिलसिलेमें ससारसे छुटकारा  
पानेके सिलसिलेमें कुछ बढ़ा चढ़ा हुआ है। एक दृष्टिसे देखा जाय तो निर्गोदिया  
जीवसे पृथ्वी, काय आदिक स्थावर बड़े चढ़े हैं, कुछ तो कठिन दुखोंसे निकले हैं,  
एकेन्द्रियसे दोई द्रव्य कुछ आगे बढ़ गया है। वह अन्य तीन चार आदिक इन्द्रियोंके  
विकासमें अभी छोटा है, और यह सजी पञ्चेन्द्रिय मनुष्य उन सब जीवोंमेंसे बड़ा  
हुआ है। यह अधूरी साधना वाला मनुष्य इस जीवनमें साधना कर रहा था, उसका  
घात कर दिया तो इसके मायने है कि उसकी साधनासे बहिर्भूत कर दिया, तो अक-  
ल्याण कर दिया। दूसरे सबूतेश परिणाम सहित मर जानेके कारण वह कोई निम्न-  
गति पायगा। तो शरीरका घात हिंसा है ही, और उग्र हिंसाका फल भोगना पड़ता  
ही है। बात यहाँ सिद्धान्तकी यह हुई कि आत्माका स्वभाव तो आनन्द है, पर उसकी  
व्यक्ति ससार अवस्थामें विकारी है, और जब विषय-व्यासङ्ग हट जायगा तो इस ही  
आनन्दका अविकार परिणाम हो जायगा, तब आनन्दस्वरूपकी अविकार अनन्त  
अमीम अभिव्यक्ति हो जानेका नाम ही मोक्ष है।

“नित्यसुखके सवेदनके कारणोंकी प्रश्न - आत्माका नित्य सुखस्वभाव  
माननेपर जो वैशेषिक द्वारा उपायम् दिया गया है कि फिर तो मुक्त जीव और  
ससारी जीवमें अन्तर न रहेगा। ससारी जीवको फिर स्मरण न हुआ करेगा, संस्कार  
न बनेगा। इन्द्रियजन्य सुख और नित्य सुख दोनोंकी एक साथ उपलब्धि होने लगेगी,  
उन शब्दोंको दूर करनेके लिए यदि उस नित्य सुखके सम्बेदनको अनित्य स्वीकार  
किया जाय कि भाई ! सुख तो है नित्य, मगर उसका हर समय सम्बेदन नहीं चलता,  
सम्बेदन मायने जानानुभव। उसका अनुभव कभी चलता कभी नहीं। वह सम्बेदन  
अनित्य है, तो इसपर सम्बेदनकी उत्पत्तिका कारण बताना चाहिये। जो चीज अनि-  
त्य होती है वह किसी कारणसे उत्पन्न होती है सभी तो अनित्य है। जो किसी  
कारण बिना है वह अनित्य कैसे कहला सके ? जितने भी कार्य होते हैं घपपटादिक,  
सबके कारण होते हैं तब उनकी उत्पत्ति है। जैसे घड़ा बना तो घड़ेल्प कार्यका

समवायि कारण तो मिट्टी है। जो कारणकायं रूप बने उसे समवायि कारण कहते हैं, कोई लोह उपादान कारण भी कहते हैं। और, साथ जो पानीका सम्बन्ध है वह है असमवायि कारण। फिर जो कुम्हार, दण्ड, चक्र आदिक अनेक कारण पड़े हैं, या उस घड़ेसे भिन्न ही रहेंगे वे हैं सहकारी कारण। तो समवायिकारण, असमवायि कारण, सहकारी कारण, इन तीन कारणोंका सन्निधान होनेपर कार्य बनता है। यदि आत्माके नित्य सुखका परिज्ञान अनित्य माना जाय तो अनित्य चीज कारणसे ही उत्पन्न होती है तो उस नित्य सुखके ज्ञानोत्पत्ति होनेका कारण क्या है? नित्यसुख का ज्ञान ससारी जीवोंमें तो माना नहीं, मुक्त जीवोंमें माना है। तो उसे पूछा जा रहा है कि मुक्त जीवोंको जो नित्य सुखका सम्बेदन हो रहा है उसका कारण क्या है?

नित्यसुखके सवेदनकी उत्पत्तिके कारणोंका कथन—अब यहाँ वेदान्ती उक्त प्रश्नका उत्तर दे रहे हैं कि मुक्त जीवोंको जो सुखका अनुभव हो रहा है उसमें समवायि कारण तो उनका आत्मा है और असमवायि कारण आत्मा और मनका संयोग है। सहकारी तत्त्वचरण आदिक और कर्मोंका क्षय आदिक ये सहकारी कारण हैं। इस प्रसङ्गमें प्रसिद्ध उपादान निमित्त कारणसे एक अतिरिक्त असमवायि कारण उसे समझिये जिसमें कार्य उत्पन्न होता है वह तो है समवायि कारण, जिसे उपादान कारण कहते हैं और जितने निमित्तकारण हैं जो उस उपादानमें न थे न रहेंगे, जो कार्यसे पहिले भी उपादानमें न थे न रहेंगे। कार्य होनेके बाद भी उपादानमें न रहेंगे वे सब निमित्त कारण कहलाते हैं। ये दो बातें तो स्पष्ट हैं, सभी लोग मानते हैं, पर एक तीसरी चीज है असमवायि कारण। असमवायि कारणमें एक ऐसी दूसरी चीजका सम्बन्ध बताया गया है जो उस उपादानके साथ जुटाये रहे अथवा ऐसा भाव कि जो कहनेको तो पररूपसा है मगर है एक भावात्मक, वह असमवायि कारण होता है। जैसे कपड़ा बुना गया तो कपड़ेका समवायि कारण तो सूत है और असमवायि कारण उन अनेक तन्तुओंका संयोग है और निमित्तकारण जुलाहा आदिक हैं। तो यहाँ वेदान्ती उत्तर दे रहे हैं कि योगज धर्मकी अपेक्षा रखकर जो आत्मा और मन का संयोग है वह असमवायि कारण मौजूद है अतएव निरन्तर मुक्त जीवोंके नित्य सुखका अनुभव होता रहता है।

नित्यसुखके अनित्यसवेदनके कारणोंका निराकरण इसके उत्तरके सम्बन्धमें वैशेषिक कहते हैं कि अब मुक्त अवस्थामें योगज धर्म कहा जाता है, योगसे उत्पन्न हुआ धर्म। योग मायने समाधि, तत्त्वचरण, साधना। जो साधुजन आतिथिक कार्य करते हैं उसका नाम है योग और उस योगसे जो एक प्रभाव उत्पन्न होता है उसकी अपेक्षा रखकर आत्मा और मनका संयोग होता है मुक्त अवस्थामें, उसे कहते हैं असमवायि कारण, लेकिन वहाँ योगज धर्मका सम्बन्ध नहीं। वे तो मुक्त हो गए। अब कहाँ समाधि, कहाँ तत्त्वचरण? इससे तो वे परे हो गए। फिर संयोग, योगज

धर्मकी अपेक्षा क्या रखेगा ? इसलिए यह असम्भवाये कारण नहीं बन सकता है और न नित्य सुखकी उत्पत्ति हो सकती है । यद्वा चर्चा यह चल रही है कि नित्यसुख अगर जीवमें है तो फिर ससारियोंको क्यों अनुभव नहीं होता । मुक्त जीवोंको ही क्यों उस अनन्त सुखका अनुभव होता है ? उसके उत्तरमें यह कहा जा रहा है कि 'सुख तो नित्य है, उसमें दो राय नहीं हैं, पर सुखका सम्बेदन अनित्य है जब उस सुखका अनुभव हा तो सुखानुभव हो । जब सुखका ज्ञान नहीं कर रहे तो नहीं है सुख ।' तो अनित्य सम्बेदन माननेपर प्रश्न यह किया गया कि उत्पन्न कैसा हुआ ? योगज धर्मकी अपेक्षा रखकर आत्मा और मनका सम्बन्ध तो बन नहीं सकता ।

मुक्तिमें नित्यसुखके अनित्य सम्बेदनके उत्पत्ति कारणोंके सिद्ध करनेका प्रयास—अब भास्करीय वेदान्ती कह रहे हैं कि ऐसा है कि मुक्त अवस्थामें तो योगज धर्म सम्भव नहीं है, अर्थात् तत्त्वचरण निर्विकल्प भ्रमाधि ये तो सम्भव अब मुक्तिमें नहीं रहे, लेकिन पहिले जो नित्य सुख सम्बेदन हुआ वह योगज धर्मकी अपेक्षा रखकर मन के सयोगसे उत्पन्न हुआ और फिर उसके बाद जो उत्तरोत्तर सुखका सम्बेदन है वह योगज धर्मकी अपेक्षा रखकर मनके सयोगसे उत्पन्न हुआ और फिर उसके बाद जो उत्तरोत्तर सुखका सम्बेदन है वह योगज धर्मकी अपेक्षा रखे ही बिना केवल आत्मा और मनके सयोगसे होता रहता है । इसे थोड़ा कुछ एक स्याद्वादके दृष्टांतसे समझ लो । जैसे कहा गया है कि केवलज्ञान एकत्व वितर्क अवीचार, शुक्ल ध्यानके प्रतापसे होता है या कर्मोंके क्षयसे होता है । ज्ञानावरणका क्षय होनेसे केवलज्ञान होता है, यह तो निमित्त दृष्टिसे कथन है और भीतरमें देखनेसे यह कहा जायगा कि एकत्व वितर्क अवीचार नामक शुक्ल ध्यानके बलसे उन्हें केवलज्ञान होता है तो कोई यो पूछ बैठे कि अब भगवानिन्द्रक एकत्ववितर्क अवीचार कहा रखा है फिर वहा केवलज्ञान कैसे हो रहा है । अथवा अब कर्मोंका क्षय कहा हो रहा है, केवलज्ञान कैसे हो । तो जैसे उस सम्बन्धमें उत्तर हो सकता है कि प्रथम समयका जो केवलज्ञान है वह द्वितीय शुक्ल ध्यानके प्रतापसे हुआ, ज्ञानावरण कर्मके क्षयसे हुआ लेकिन अब जितने केवल ज्ञान चल रहे हैं, अनन्तकाल तक केवलज्ञानकी वर्तना चलती रहती है, प्रतिसमय नवीन-नवीन ज्ञानोपयोग-शुद्ध जो चलता रहेगा अब वह अगने ही पूर्ण सामर्थ्यसे चलता रहेगा । वहा कुछ योगज धर्मकी द्वितीय शुक्ल ध्यानकी आवश्यकता नहीं रहती है, इसी तरहसे हम (भास्करीय) कह रहे हैं कि प्रथम जो नित्यसुखका सम्बेदन है वह तो योगज धर्मकी अपेक्षा रखकर आत्मा और मनके सयोगसे हुआ लेकिन बादका जो सुख सम्बेदन है वह पूर्व विज्ञानकी अपेक्षा रखकर जो पूर्व ज्ञानका सम्बेदन हो रहा है वह उत्तरोत्तर अगले सुख सम्बेदनको उत्पन्न करता है ।

शरीरसत्त्वन्ध बिना आत्मामें मनके सयोगकी असिद्धि—वैशेषिक कहते हैं कि यह बात भी अयुक्त है, क्योंकि जब शरीरका सम्बन्ध नहीं रहा तब फिर कनका

सयोग कैसे होगा ? शरीरके सम्बन्धके बिना मनका सयोग तो शरीरके सम्बन्धके बिना मनके सयोगमे ज्ञानकी उत्पत्तिकी सहकारिता नहीं हो सकती । देखो भैया ! ऐसा भी यहाँ मन्तव्य किया जा रहा है कि मुक्त अवस्थामें भी मनका सम्बन्ध बना है तब सुखका सम्वेदन हो रहा है और शरीर नहीं रहा । कुछ सिद्धान्तवादी मनको अलग द्रव्य मानते हैं आत्माका अलग द्रव्य मानते हैं और शरीरको भौतिक पदार्थ मानते हैं, ये तीन स्वतन्त्र स्वतन्त्र चीजें हैं, अगर किसीका शरीर न रहा तो अब मनका और आत्माका सम्बन्ध तो बन ही रहा, लेकिन यहाँ एक प्रतिज्ञकामें कड़ा जा रहा है कि शरीरके सम्बन्धके बिना अगर मन और आत्माका सयोग भी रहा भाये तो वह विज्ञानको उत्पन्न नहीं कर सकता । जैसे कि यहाँ हम आप योगीके शरीरका सम्बन्ध है तभी मन और आत्माके सयोगसे ज्ञान उत्पन्न हो रहा है । देखो हुई बातसे उलटी बात, कल्पनामें नहीं आ सकती है अन्यथा बहुतसे दोष हो जायेंगे । और देखिये—आकस्मिककार्य कभी होता नहीं तो नित्य सुखका सम्वेदन यदि कार्य है तो उसका कारण बताना चाहिये । कारण कुछ बन-नहीं रहा इसलिए यह कहना भी अयुक्त है कि आत्मामें नित्य सुख तो है किन्तु उसका संवेदन अनित्य है, इस कारण ससारो जीवोंमें सदा नित्यसुख सम्भव नहीं है ।

‘आनन्दस्वरूप’ और उसके विकासका प्रतिपादन - अब वेदान्ती और वैशेषिकोंके प्रश्नोत्तरके बाद इस सम्बन्धमें स्याद्वादके सिद्धान्तसे भी विचार सुनो । आत्मा ज्ञानानन्द स्वभावी है । ता वस्तुन जैसे आकाशद्रव्यसे अपने परिणामन करने के लिए किसीकी अपेक्षाकी जरूरत नहीं रहनी, एक कालद्रव्य मात्र कारण रहता है इसी प्रकार आत्माको भी अपने ज्ञानानन्दरूप परिणामन करनेके लिए किसी अन्यकी अपेक्षा न रहना चाहिए । केवल एक ज्ञान द्रव्य निमित्त मर्त्त रहता और आत्मा अपने विषुद्ध परिपूर्ण ज्ञान और आनन्दसे परिणमन रहा करता लेकिन अनादिसे यह आत्मा विभावबद्ध है, कर्मबद्ध है, शरीरबद्ध है, ऐसी स्थितिमें इसे आत्मामें अपनी योग्यतासे अपनी शक्तिमें अपने आप अपने ज्ञानानन्दका घात किया है । और, इस हालतमें इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा करके ही ज्ञानका और आनन्दका विकास हो रहा है । हम जितना आनन्द पाते हैं आजकल, यह किसी इन्द्रियके विषयके साधनसे सेवनसे या मनकी कल्पनामें, यश कीर्ति आदिकी बात सोचनेसे हम सुखका अनुभव करते हैं तो बहुत इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा हो गई । उसका निमित्त पाकर ये सुखके विकास हो रहे हैं इसी प्रकार यह ज्ञान भी है । हम जितने ये ज्ञान कर पाते हैं तो किसी इन्द्रियसे ज्ञान करते हैं, मनसे ज्ञान करते हैं तो यहाँ इन्द्रिय मन सापेक्ष यह ज्ञानोत्पत्ति है । ऐसे ही इन्द्रियमन सापेक्ष सुखोत्पत्ति है । लेकिन उस स्वभावको न भूलें, उस सहजकला को न भूलें कि जैसे आकाशद्रव्य अपने परिणामन करनेमें किसी भी परद्रव्यकी अपेक्षा नहीं रखता, इसी प्रकार यह आत्मा भी अपने ज्ञान और आनन्दके परिपूर्ण विकास परिणामन करनेमें किसीकी अपेक्षा नहीं रखता । तथापि ससार अवस्थामें, तो वह परिस्थिति नहीं सम्भव है इसी कारण यहाँ उस अनन्त आनन्दका अनुभव नहीं हो

रहा और अनन्त ज्ञानका अनुभव नहीं हो रहा। जहाँ यह व्यासग मिट जाता है कि ये इन्द्रिय मनकी उपेक्षा करना ये समस्त विरुद्धतायें समाप्त हो जाती हैं। तब वह आत्मा अपने आपके उस निरपेक्ष ज्ञानानन्द स्वभावका आश्रय करके उसकी उपासना करके ज्ञानानन्दमात्र में है, ऐसा विकल्प न करके केवल ज्ञानानन्दरूप अनुभवन करता है सो उस ध्यानकी विगुद्धि बढ़नेपर ये कर्म क्षयको प्राप्त होते हैं। ये आशा, तृष्णा, आधीनतायें, कल्पनायें, प्रतीक्षाएँ ये सब समाप्त होता है उस समय इसको जो ज्ञान उत्पन्न होता है या ज्ञान विकसित रहता है, आनन्द विकसित होता है वह निरपेक्ष है, ऐसा है मुक्त जीवका ज्ञान और आनन्द। इस मुक्त अवस्था होनेपर भी वहाँ सदृश परिणामन तो चल रहा है पर यह नहीं है कि वहाँ भी यह ज्ञान और आनन्दगुण कूटस्थ नित्य हो गया हो। कूटस्थ नित्यका कुछ सत्त्व हो नहीं है। मुक्त अवस्थामें अवक्तव्य निर्विकल अश्विर्तनीय जिनमें त्रिमदशनाका कुछ अंश भी जाहिर नहीं हो सकता ऐसा परिणामन चल रहा है, इस प्रकार आत्मा आनन्दस्वरूप है और उस आनन्द ही परम अभिव्यक्ति होनेका नाम मोक्ष है, ऐसा जो कथन है वह युक्त है पर उस आनन्दस्वरूपको भी कूटस्थ अवरिणामी मान लेनेपर कुछ बात नहीं बन पाती है। वहाँ मुक्त अवस्थामें उस सुखकी उत्पत्ति होनेका असम्भवयि कारण बताना यह अब वहाँ युक्त नहीं है। आत्माको कैवल्य प्राप्त होता है कैवल्यका अर्थ है जहाँ केवल आत्मा ही आत्मा रहे, वहाँ मनका सम्बन्ध नहीं रहता, तो नित्य आनन्द स्वभाव है आत्माका, पर उस स्वभावका ससार अवस्थामें विकृत परिणामन हो रहा है, अविकार परिणामन तो वस्तुके स्वरूपकी निजी बात है। उसके ही सत्त्वके कारण उसके अविकार परिणामन होते ही रहना चाहिए।

आत्मस्वरूपके वर्णनका अर्थसिद्धिसे सम्बन्ध इस ग्रन्थमें जो यह प्रसङ्ग बन रहा है इस प्रसङ्गको बतानेका मुख्य ध्येय इन अथराजका नहीं है लेकिन सम्बन्धित है। इस ग्रन्थमें यह सकल किया गया कि वृत्ति अर्थकी सिद्धि वस्तु स्वरूप का ज्ञान आत्माके प्रयोजनकी सिद्धि प्रमाणसे हो सकती है। प्रमाण मायने सम्यग्ज्ञान यथार्थ ज्ञान हो तो आत्माके प्रयोजनकी सिद्धि होगी वस्तुके स्वरूपका सही निर्णय होगा। प्रयोजन क्या है? जब वस्तुका सही निर्णय हो गया कि प्रत्येक पदार्थ स्वतन्त्र तब परम स्वामित्ववृद्धि नहीं रहती। देखिये पदार्थ है क्या कितना? एक पदार्थ उत्तने का नाम है कि एक परिणामन जितने पूरेमें रहे और जिनके बाहर न रहे। जैसे आत्मा के जो ज्ञान परिणामन चल रहे सो कहीं ऐसा नहीं है कि एक दिमाग और मस्तिष्ककी जगह ज्ञान परिणामन चल रहा और शेष जो आत्म प्रदेश हैं असंख्याते, वहाँ ज्ञान परिणामन नहीं है। ऐसे ही जब कुछ सुखका अनुभव होता है तो ऐसा नहीं होता कि सुख का अनुभव यहाँ दिलमें इस ही जगह चल रहा है और बाकी जो आत्मप्रदेश हैं उनमें सुख परिणामन नहीं चल रहा है। जब जो कुछ भी ज्ञान होता है समूचे आत्मामें होता है। जब जो भी सुख होता है समूचे आत्मामें होता है। आत्मा वहाँ बड़ा सम्बा चौड़ा



नही है, वह तो एक है। व्यवहारसे बड़े चीड़े की दृष्टि करनी पड़ती है वहाँ तो इस ज्ञानपुञ्ज आत्माको देखो तो समूचा ही जितना कि विस्तार बताया है, सारेमें एक अवलम्बता है। कण्डेकी तरह गम्भीर चीड़ा नहीं है आत्मा, किन्तु एक आकाशकी भाँति लम्बा चौड़ा है। फर्क इतना है कि आकाश अनीम है। इसका अर्थ यह है कि कण्डा लम्बा चौड़ा है उसका तो अंश करके अलग बनाया जा सकता है फाड़ करके एक एक तन्तु न्यारा करके बताया जा सकता है कि सो यह है इतना बड़ा कण्डा और उसके कई टुकड़े किए जा सकते हैं, पर जैसे आकाशके टुकड़े नहीं किए जा सकते, अलग अलग करके नहीं बताए जा सकते इसी प्रकार यह आत्मा है, उसके अंश नहीं किए जा सकते हैं। असंख्यान् प्रदेश क्या है ? वह तो एक अवलम्ब है, उसमें स्थान नहीं हैं, असंख्यात अंश नहीं हैं, लेकिन जैसे एक आकाश अवलम्ब होकर भी हम उनको एक एक प्रदेशकी भाँति अनेक प्रदेशी मानते हैं इसी प्रकार अवलम्ब आत्मामें एक एक प्रदेशकी भाँति हम उसमें असंख्यात प्रदेश मानते हैं लेकिन वस्तुतः वह अवलम्ब है।

निमित्त कारणके लगावमें ज्ञान और सुखके स्थानकी दृष्टि था। यहाँ पूछ सकते हैं कि अनुभव तो ऐसा ही होता है कि जब कोई चीज भूत जाने हैं उसका हम स्मरण करने बैठते हैं तो दिमागपर जोर लगते हैं और जब उसका स्थान होता है तो ऐसा लगता है कि इस दिमागसे स्थान भ्रष्टा और इस दिमाग जाना, इतनी जगहमें जाना। इसी प्रकार जब किसी अच्छे प्रयत्नमें या वैयक्तिक प्रयास में सुखका अनुभव होता है या किसी भावनिमित्त दुःखका अनुभव होता है। यह अनुभव करते हैं यहाँ छातीके सीधपर भीतर जो दिल है उस दिलमें सुख हुआ है, उस दिल दुःख हुआ है और तब सुख होनेपर दिलको राजी करके दिलको स्वयंश और ए खुला हुआ सा अनुभव करने हैं, और जो दुःख होता है तो दिलको दबाते हैं। दुःख होता है तो दुःखका अनुभव दिन हीमें तो होता। इसका उत्तर है कि वस्तुतः अनुभव तो होता है समूचे आत्मामें, पर इस बन्धनबद्ध अवस्था में चूँकि उस ज्ञानकी उत्पत्ति कारण ये इन्द्रिया हैं और इन्द्रिय जलघट ये तिरमागमें हैं और इसी ही जगह पर गालिक कुछ रचना विशिष्ट है जिससे मनका सम्बन्ध जुड़ा हुआ है। तो उत्पत्ति का की अपेक्षासे यह परिज्ञान होता है कि हमारे दिमागमें जाना यहाँ ज्ञान हुआ। हुआ सर्वत्र मगर उत्पत्ति कारणकी प्रधानतासे लोग ऐसा निश्चय करते हैं जय ज्ञानकी उत्पत्ति करनेके लिए कारण जुटाना चाहिए ना, तो कारणपर दृष्टि पहुँची और कारणपर लक्ष्य और दृष्टि पहुँचनेके कारण फिर जीवोका ऐसा संस्कार जाता, उपयोग बड़ा लग बैठना, क्योंकि कारणपर उपयोग लगनेकी बात तो है, तो ऐसा अनुभव हुआ करता है वस्तुतः ज्ञानका अनुभव सर्वत्र आत्मामें है। प्रकार सुख दुःखकी बात है।

उदाहरणपूर्वक अवलम्ब आत्मामें सर्वत्र सवेदनकी सिद्धि—जब कभी

हाथ फुसी हो गई बड़ी हो गई, तो उस समय यह मनुष्य दुःखका अनुभव करता है तो वह दुःख उस हाथकी उतनी जगहमे नहीं हुआ किन्तु दुःख हुआ करता है समूचे आत्मामे । लेकिन समूचे आत्मामे मुझे दुःख है, ऐसा यह दुःखी पुरुष ख्याल क्यों नहीं बनाता ? उसका ख्याल यो नहीं बन सकता कि प्रथम तो, उसे आत्माका ही बोध नहीं है, वह अपने चैतन्यस्वरूपकी बात क्या सोचे ? दूसरी बात यह है कि जो दुःख हुआ है उस दुःखकी उत्पत्तिका निमित्त कारण तो वह हाथकी फुसी है जिसके कारण वह दुःख चल उठा, जिसके निमित्तको, पाकर ऐसा दुःख उत्पन्न हुआ है तो लोगोकी दृष्टि उन दुःखके कारणपर विशेष रहती है । जैसे किसी आदमीकी बजहसे दुःख हुआ । मान लीजिए कोई विरोधी है और उसके बर्तावसे दुःख हुआ तो इस दुःखीकी दृष्टि उस विरोधीपर बनी रहती है और वह यह अनुभव नहीं करता है कि यह दुःख तो कलना भावके कारण मेरेमे हुआ है, तो विरोधीसे मुझे दुःख नहीं हुआ है, एकदम विरोधी ही उसकी दृष्टिमे रहनेके कारण यही ख्याल बना रहता है कि इस विरोधीने मुझे कितनी विपत्ति पहुँचाई । तो यह बतलावो कि जहाँ बिल्कुल पृथक् क्षेत्रमे, वह विरोधी रहता है वह अपने गावका भी चाहे न हो, किसी अन्य गाँवमे चाहे वह रहता हो, उसके द्वारा आपको दुःख पहुँचे यह कहा सम्भव हो सकता है, पर उसीपर ध्यान रहता है कि इसके द्वारा मुझे दुःख हुआ, यह मेरा विरोधी है । इसी प्रकारसे, समझ लो इस शरीरमें यह जीव रह रहा है और फोडा पुन्सी आदिक रूप ऐसा, परिणामन हुआ है जहा एक क्षेत्रावगाह आत्मा है और निमित्त नैमित्तिक केवल सबब है तब इस फोडा फुसीपर ही उसका ध्यान बना रहता है । और ऐसा ख्याल करता, कि मुझे दुःख यहासे हुआ है, ऐसी एक कुटेब ससारी जीवोकी रहती है, पर वस्तुतः जो भी हम जीवको सुख दुःखका अनुभवन होता है वह इस आत्मामे सर्वत्र होता है ।

प्रमाणस्वरूपनिरूपणके प्रकरणमे प्रासङ्गिक चर्चायें—आत्मा तो ज्ञानानन्दस्वभावसे परिपूर्ण है उसमे किसी मो प्रारकी आपत्तियाँ नहीं हैं । इस प्रकार अपनी समृद्धिका परिचय इन जीवोको नहीं है सो ये बाह्य प्रसङ्गोको ही निरखकर वेचन रहा करते हैं । वस्तुतः तो इस आत्मामे अपने ज्ञान और आनन्दके विशुद्ध परिपूर्ण अनुभवन करनेके लिए किसी भी अन्यकी अपेक्षा नहीं है । अब भी जब कभी अपने इस विशुद्ध स्वरूपपर ख्याल बनाकर अपने आपको निरखा जाता है तो वहा दुःखकी कुछ भी बात नहीं है । ऐसी हितकी प्राप्तिकी बात सम्यग्ज्ञानसे मिलती है । इसलिए सम्यग्ज्ञानके वर्णनकी यहाँ प्रतिज्ञा की है, ज्ञानका स्वरूप यहाँ बताया जा रहा है । ज्ञान दो प्रकारका है—एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष । प्रत्यक्ष ज्ञान निरावरण होता है । निरावरणकी बात श्रुतकर ईश्वरवादियोंने कहा कि ज्ञान निरावरण होकर प्रत्यक्ष हो सो नहीं, किन्तु अनादिभुक्त ईश्वरका ज्ञान अनादिनिरावरण स्वयम् प्रत्यक्ष है, इसकी सिद्धिके लिये कर्त्तव्य बताया तो प्रकृतिवादीने कहा कि नहीं, ईश्वर का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं, प्रकृतिपर आवरण है । प्रकृति सर्वज्ञ होती है । इसपर कुछ बातें,

चननेपर जब प्रत्यक्ष ज्ञानके गहरी स्वरूपपर सहमत होते हैं उस गोष्ठीके विद्वन् लोग, तो उनमें एक कह उठा कि यह ठीक है निरावरण ज्ञान है और योगी मंत्रज्ञ होना है पर गर्वश होनेके बाद वह भोजन किया करता है, उनसे निरादरने के बाद फिर अन्तमें मोक्षके कारण पर विवाद चन गया कि मोक्षका स्वरूप अनन्त चतुष्टय नहीं है, किन्तु गुणलब्ध है। इसपर आत्मगौरवैशाली मोक्षका स्वरूप यह रख रहे हैं कि आनन्द है ब्रह्मका स्वरूप और आनन्दही जो अभिधृति है उसका नाम है मोक्ष। इस प्रकार उस प्रमाणके स्वरूपका पचन चनते रहनेके बीच यह प्रसङ्ग चल गया है जिसमें मोक्ष के स्वरूपका इस समय विवाद उठ न रहा हुआ है।

मोक्षके स्वरूपका परिज्ञान और मोक्षकी प्रतीक्षा—आत्माका मशबूह हित मोक्षमें ही है। जन्म-मरण राग द्वेष इसके आधारक है इन सबका त्रियोग हाने पर जो आत्मामें अनन्त ज्ञान, अनन्त दान, अनन्त शक्ति, अनन्त आनन्दका विकास होता है वस उस स्थितिमें हम आत्माकी भलाई है, उसमें पहिलेकी जितनी ये सपारकी स्थितियाँ हैं इन स्थितियोंमें भलाईका नाम नहीं है। मोक्षमें विस्तार कर करते अनेक रूपाल ही रपाल बनाये जा रहे हैं पर उनसे इन आत्माको कुछ भी मिलनेका नहीं है, हैरानी ही भोग रहे हैं। तो हित तो मोक्ष प्रवचनमें है। तो हमें मोक्षके स्वरूपका निर्णय करना चाहिए और मोक्षका स्वरूप जानकर उसकी वाट जोड़ना चाहिए। जैसे जिस पुरुषसे अनुराग हाता है तो उसकी वाट जोड़ते हैं ना, कब पायगा ? कब मिलेगा ? ऐसे ही मोक्षसे यदि हित समझ है तो उसकी भी वाट जोड़ना चाहिये। हमने उस मोक्षको पानेका कितना उपाय बना लिया है अभी कितने उपायोंकी कमी है, यह बात ज्ञानमें ही तो मोक्षकी वाट जोड़ना सम्भव है। बिरुद्ध मोह जालमें ही लगे हैं और कलनासे मान लिया कि हमने धर्म कर लिया स्वाध्याय, पूजागठ, धर्म चर्चादि सब कर लिए तो हमने वही आप धार्मिक बन गए ऐसी बात नहीं है। लोगों में कुछ अपनी प्रतीति बनाने के लिए, दूसरों पर ऐश्वर्य लादनेके लिए यदि धार्मिक क्रियाकाण्ड किए जा रहे हैं तो उनसे इस आत्माका कुछ भी भला नहीं होने का। अपने आत्माका भना तो तब होगा जबकि अपने आत्माके स्वरूपमें ही अन्त प्रवेश करते हुए, वहाँकी ही समस्त गुणवस्तुओंको देखना हुआ तुम रहे। उस ही स्थितिमें समझिये कि हम मोक्षके उपायमें चन रहे हैं नहीं ता जैसे अनन्त भव व्ययमें बिजा दिए वैसे ही एक यह भी भव व्ययमें व्यतीत हो जायगा, लाभ कुछ न हो सकेगा।

अनन्तचतुष्टयलाभस्वरूप मोक्षके विरुद्ध दो दार्शनिकोंके मन्तव्य—  
 र्भैया ! हित है मोक्षमें, और मोक्षके स्वरूपका निर्णय करना चाहिए। यो तो थोड़े समयमें मोक्षका स्वरूप जो चहे कह दे, किन्तु दार्शनिक क्षेत्रमें जब बड़ी युक्तियों की जाती हैं तो उस समय उन सबके मर्मोंको जानकर जो स्वरूपका निर्णय होता है वह एक विशिष्ट निर्णय होता है। सिद्धान्तमें तो मोक्षका स्वरूप यह है कि अनन्त ज्ञान

दशन शक्ति आनन्द आदिक अनन्त चतुष्टयोका लोभ होना । पर इसके विरुद्ध अनेक दार्शनिक अपने अपने मतव्य रखते हैं । पहिले तो वैशेषिकोंने यह कहा जिनको कि कुछ भी स्वरूपमे फर्क मालूम पड़े, कहनेसे, सज्ञासे भी, तो भी भेद करनेकी रुचि होती है, ऐसे वैशेषिक लोगोंने मोक्षका स्वरूप यह बताया था कि आत्मामेते ज्ञानादिक गुण सब खतम हो जायें तो उसका नाम मोक्ष है । जब तक आत्मामे गुणोंका सम्बन्ध है तब तक यह जीव समारो है । प्रसिद्धि भी ऐसी कर रखी है कि निर्गुण परमात्मा होता है उसी सम्बन्धमे बहुत कुछ कहा गया है । इतनेमे भास्करीय वेदान्ती अपना दशन रखने लगे कि नही गुणोच्छेदका नाम मुक्ति नही है किंतु आत्माका नित्यसुख स्वभाव है आनन्दरूप है, ब्रह्माका आनन्दस्वरूप है, उस आनन्दस्वरूपका प्रकाश हो जाना, उसकी अभिव्यक्ति हो जाना इसका नाम मोक्ष है । अब सुननेमे तो अच्छा लग रहा है, कोई खिलाफ बात तो नही कही जा रही है, ठीक ही वह भास्करीय वेदान्ती कह रहा है । लेकिन मतव्यमे यदि यह पड़ा हुआ हो कि आत्माका वह आनन्दस्वरूप नित्य है, अपरिणामी है, उसकी कुछ अवस्था नही, कोई रूप ढङ्ग नही, वह तो एक आनन्द आनन्दस्वरूप है, तो ऐसे इस वेदान्तीके प्रति इस समय वैशेषिक हा कह रहे हैं ।

नित्यसुखके सम्बन्धमे वैशेषिकोंका कथन - अनेक दोषापत्ति बतानेके बाद भी यह टेर रखी जा रही है कि भूत अवस्थामे तो नित्यसुख ही है । यहाँ अनित्य सुखका उत्पन्न करके नित्यसुखकी जो कल्पना की है तो जब कल्पनाओंसे ही सब मत बन जाता है तो नित्यात्वधर्मका अधिकरण शरीरादिक भी मान लिया जाय अर्थात् शरीर भी मुक्तिमे है, जो कि नित्य है जैसे कि तुम्हारा सुख नित्य है अन्यथा यह कहो कि वही सुख भी नही है । यहाँ आनन्दस्वरूपवादो कह रहे हैं कि शरीर तो कार्य है, उसे नित्य कैसे मान लिया जायगा क्योंकि जो जो कार्य होते हैं वे नित्य नही होते हैं । शरीर तो कार्य है किसी दिन उत्पन्न हुआ और फिर इसका वियोग होता है । तो जो कार्य होता है वह नित्य नही हुआ करता है । अनेक बातें उदाहरणमे देख लो । तो शरीर भी कि कार्य है इसलिए न तो शरीर मोक्षमे है और न शरीरकी नित्यता ही है । तो इसपर वैशेषिक कहते कि यही बात नित्यसुखके बारेमे समझ लो कि सुख वह कभी निरय नही हुआ करता । जैसे शरीर नित्य नही होता वैसे ही सुख नित्य नहीं होता । जैसे शरीर कार्य है वैसे ही सुख भी कार्य है । नित्यपुत्रको सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नही है, हमारी इन्द्रियाँ तो उस नित्य सुखको समझ नहीं रही हैं । यदि कहो कि योगियोका प्रत्यक्ष समझता है तो उसमे विवाद पड़ा हुआ है कि नित्य सुखका ग्रहण कर रहा है या अनित्य सुखका ।

द्रव्यदृष्टि और पर्यायदृष्टिसे आनन्दरूपताका निर्णय—अब वेदान्ती और वैशेषिकके प्रश्नोत्तरोपर स्याद्वादी कहता है कि यह सब विवाद एकातमे उठ

खड़ा हुआ है। आत्माका आनन्दस्वरूप है, इसे कोई मना नहीं कर सकता, अग्न्या आत्माका प्रयोजन क्या ? आत्माका आनन्दस्वरूप है और ज्ञानस्वरूप है वह ज्ञान आकुलतासे रहित है। ज्ञानकी विशेषता ही यह है जो जाननहार रहता है, जिसके साथ किसी प्रकारकी विह्वलता नहीं होती है ऐसा ज्ञान तो आत्माका स्वरूप है, जो कि आनन्दका अविनाभावी है। अब उस स्वरूपका उपाधिके समर्गमें, सम्बन्धमें तो विकार परिणामन होता है और उपाधि रहित परिणामनमें अविकार परिणामन होता है यह बात तो अनेक दृष्टांतोंसे जान सकते हैं। एक बिलकुल स्वच्छ दर्पण है, वह स्वच्छ ही है, उसका स्वरूप स्वच्छ है, पर कोई वस्तु सामने आती है, उपाधिका सन्निधान होता है तो वह दर्पण चित्रविचित्र प्रतिबिम्बरूप हो जाता है। तो दर्पण स्वच्छ है उसका विकाररूप प्रतिबिम्बरूप परिणामन होता है, ईंट पत्थर आदिकमें क्यों नहीं दूसरी चीजोंका प्रतिबिम्ब पड़ता ? क्योंकि उसमें स्वच्छन्दता नहीं है। तो जब कोई उपाधि है तो प्रतिबिम्बरूप है और जब उपाधि नहीं, तो व्योका त्यो रहता है। इसी प्रकार आत्माका स्वरूप ज्ञानानन्द है। जब उपाधिका सम्पर्क है तब यह विकृत रूप चल रहा है, वैषयिक सुख दुःख यो नाना विभावस्वरूप परिणाम रहा है और जब उपाधिका ससर्ग नहीं रहता है तो यह अपने उपयोग रूपमें अविकाररूप परिणामता रहता है।

निरुपाधि होनेका मूल उपाय—उपाधिका सम्पर्क न रहे, शरीर कम आदिकका सम्बन्ध न रहे इसका उपाय क्या है ? इसका उपाय है शरीर और कम की उपाधिका सम्बन्ध नहीं है यह अभीसे निरुपाधि विविक्त ज्ञानस्वरूपकी दृष्टिका अभ्यास करें। मैं जानता हूँ मैं सुनता हूँ, मैं देखता हूँ इस प्रकारका मैं मनमें विकल्प न उठे। यहाँ लोभमें जो कहा जाता है मैं मकान कर रहा हूँ, मैं दुकान कर रहा हूँ सो मोचो मैं ये कोई काम नहीं किण कर रहा हूँ। य सब पुद्गलके कार्य हैं। जैसे कोई चीज हाथमें लेकर भी जिस चाहे तरहसे बनायी जाती है। जैसे मानलो एक रोटी बनानेका ही काम है, उस रोटीपर बहुत प्रयोग किए जाते हैं। अब लोई रूपमें कर लिया, फिर पपार दिया जैसी चाहे कितनी ही अवस्थायें की जाती हैं उस रोटीमें, इतने प्रयोग होनेपर भी रोटी बनाने वाला पुरुष सिर्फ ज्ञानको कर रहा है या किसी पर द्रव्यका कोई कार्य भी कर रहा है ? वह आत्मा तो उस जगह केवल अपने विकल्प बना रहा है। आत्मा कोई स्वरसगघातमक पिण्ड वस्तु नहीं है, ऐसे ज्ञानानन्दस्वरूप आत्माके कार्य ज्ञानानन्दरूप ही हो सकेंगे। आत्मा जब विकारी बनता है तो आकुलताशून्य परिणामता है और जब यह आत्मा अपने स्वरूपकी सावधानी रखे तो ज्ञाता दृष्टा जाननहार रूपमें परिणामता है। और आनन्द विशुद्ध निराकुलता रूपमें परिणामता है। इस विशुद्धपरिणामनके लाभके अर्थको अभीसे ही विविक्त अन्त स्वरूपको निरखना चाहिए।

परिणामिनित्य आत्मामे आनन्दरूपताकी ससिद्धि—स्वरूप है आत्मा

का आनन्द, किन्तु प्र.त्मा नित्य नित्यात्मक है, सो मेरा जिनना स्वरूप है उतना सय भी नित्यानित्यात्मक है । वह आनन्दस्वभावसे नित्य है परन्तु पर्यायदृष्टिसे उसमें जो भी कार्य होता है, उसका परिणामन होना है अतः यह अपेक्षित देना कि पुक्त जीव में और मयारी जीवमें दोनोंमें नित्यसुख ही वैलगा, यह अपेक्षित न्यादादमें नहीं आती । हा प्रारिणामा नित्य आत्माके किपी स्वरूपमें वह बात बन नहीं सकती । जो आत्मा को सुख स्वभावी कहा गया है वह सुख स्वभाव मात्रकी सिद्धि करना है । नित्यसुख स्वभाव है अर्थात् प्रारिणामो है जेमेंमें कुछ परिणामन नहीं है । ऐसा कोई नित्य सुख स्वभाव हो उसकी सिद्धि नहीं होतो है । अन मानना चाहिए कि यह स्वभाव दृष्टिसे नित्य है परिणामन दृष्टिसे अनित्य है । स्यादाद निर्णयका कितना मुन्दर उपाय है पर इस उपायमें निर्णय करके बादमें भी उस भेद दृष्टिका विकल्प रखे तो वह योगसाधना नहीं कर सक रहा । मय कुछ जानकर भी फिर कुछ जाननेका श्रम न करे मात्र जाननहार रहे आत्मामें परम विश्राम रहे । जान लिया सब, मारभून बात कही कुछ नो है इसलिए मैं अन्यत्र कही पढना नहीं चाहता बस इतनी ही बात मुझे चाहिए । इसके अतिरिक्त मुझे कुछ नहीं सोचना है ।

स्वमें स्वकी अवस्थारूपसे स्वका भवन — देखो भैया ! जानना भी क्या, जानता कौन है ? जानना होना है, पदार्थमें उत्पादस्थय चलता है । पदार्थकी उत्पत्ति का कर्ता कौन है, पर तो उत्पन्न करता नहीं और खुद, खुदको उत्पन्न क्या करे, वह स्वयन्त्र मय है । तो पदार्थ पर्यायका उत्पन्न करता कौन है ? पर्याय होती है । कैसे होता है ? विभाव पर्याय तो एक निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धमें होती है, स्वभाव पर्याय उभाविसमिधान विना मात्र स्वके भवन स्वभावमें होती है । करनेकी कौनसी बात है ? जो यह समझा जाता है कि आत्मा मात्र जानको करता है तो वह तो उस भाषामें कहा गया है जो जहाँ परको करता है, करना हूँ इन विकल्पायें जहाँ करने करनेका ही एक दिमाग बने, उनको बताता पडता है कि आत्मा परको नडा करना । किन्तु, आत्मा तो जागमात्र भावकी ही कर्ता है । इनके करने करनेकी प्रशंसा बनी है उनको करनेका नाम लेकर समझा जाता है । वस्तु है और द्रव्यत्वस्वभावके कारण अनि-समय अवस्थारूप होना रहता है । और वडा उपाधिका सम्बन्ध हो तो यो होना है, निरुपाधिसहित ही तो यो होता है ।

समाधिभावका उपकार — मय निर्णय करनेके बाद एक समाधि भाव लेनेकी आवश्यकता होती है समाधि अर्थात् परम उपेक्षा और षोडा विभाव । इन ३ भावों का ही मिश्रण तो समाधि है । समाधिमें और हो क्या-रहा है, प्रत्येक जान बिधि निषेधप्रवृत्ति है सो समाधिका स्वस्वविधिसे प्रवृत्तिसे तो यन्त्र विश्राम है और निवृत्ति से परम उपेक्षा है । तो मया प्रणिणाम हमारा भा मके और मोल तत्त्वकी प्रशंसा करनेकी हमारी वृत्ति बने तो हम इन क्रमेणसे दूर हो सकते हैं अन्यथा किन्तु ही

व्यवस्था करले चाहे मकान सजाले चाहे दुकान सजाले और वैभवपर वैभव भी बढ़ाते जा रहे हैं, सब कुछ कर लिया पर करना बाकी रहता है और करने-करनेमें मरण हो जाता है, आखिर यह जीव आगे कहीं तो जायगा ? कुछ इस बातपर भी तो दृष्टि ले जायें । यह आरा भमेला जो एक ४०-५० वर्षके लिए किया जा रहा है तो इतना सा समय इस अनन्तकालके मानने कुछ गिनती भी रखता है क्या ? उस छोटेसे जीवनकालमें अस्तित्वकी बात तो रचती ही नहीं है, सब कुछ घन वैभव इज्जत पोजीशन ही रच रहा है । एक इस शरीरको यह मैं हूँ, ऐसा भाव करके केवल अपनी ऐंठ ही रही । तब कुछ न निकला । और, ऐसे थोड़े समयकी ऐंठ ये प्रत्येक जीवमें चलती आयी । चलो, इससे भी सन्तोष होता कि ५० वर्ष ऐंठ बगल में कुछ विकल्प करलें, बरबादी करलें फिर ५० वर्षके बादमें मरेंगे तब तो झूट छूट जायगा । नहीं छूटेगा मरण करके जिस नई जगहमें जायेंगे वहा फिरसे भ, भा, इ, ई शुरू करेंगे । फिर विकल्प करेंगे, मोह करके और थोड़े ही समय बाद मरण करके चले जायेंगे । यो जन्म मरणकी परम्परा ही चलती रहेगी और इस जीवको कभी हितका मार्ग नहीं मिल पायगा ।

आत्मार्थकी सिद्धिके प्रयत्नका अनुरोध—भैया ! आनन्दस्वरूप भगवान् आत्माको देखो, जो देहसे भिन्न स्वयं विराजमान है, सब करने अपने अन्दर सोचें और अपने हितके ही भावसे सभी धर्मकी बातें एक इसी प्रयोजनके लिए सुनें । क्या कहा जा रहा है, हम भी इस सम्बन्धमें कुछ कहें, बोलें बतायें, या कुछ ज्ञानका अर्जन करें तो कहीं यह ज्ञान बतावेंगे तो लोग भी समझेंगे आदिक ये कोई भी प्रयोजन नहीं है धर्मकी बात सुननेका । धर्मकी बात सुननेका प्रयोजन तो यह है कि सुननेके ही साथ सुननेके ही समयमें बाह्यसे दृष्टि हटाकर जिस आत्माकी बात कही जा रही है उस आत्माको लक्ष्मणमें अपना उपयोग लगाया जाय, निरखा जाय और कैसे मेरा हित हो वन इस भावनासे अपने आपपर ही उसे घटित किया जाय यह धर्मश्रवणका प्रयोजन है । तो अपने आपमें निरखें कि इतने वर्ष तक विकल्प कर चुकनेके बाद, करते रहने के बाद भी आज मेरे आत्मामें उन्नति कितनी हुई है, हममें कौनसा विकास हुआ है, बढ़पन हुआ है ? विकास और बढ़पनकी बात तो दूर जाने दो, हीरानी, पशुशानी, अवन्ति हुई है । आत्माके सहज, विशुद्ध, निरपेक्ष स्वरूपको जानकर उसकी आराधना के बलसे अपने आपमें शुद्ध ज्ञानको अनुभव बनाए रहना, वस यही एक मात्र सारमूल सत्य पुत्रार्थ है । इसके अलावा जितने भी काम हैं वे सब कोयलेकी 'दलाली'में काले हाथ जैसी कहावत है, इसी प्रकार इन पर पदार्थोंकी दलालीमें, सांसारिक प्रयोजनों की दलालीमें केवल व्यर्थ विकल्प ही हाथ लगते हैं, मिलता कुछ नहीं है । आत्मा आनन्दस्वरूप है, और रत्नत्रयके उपायसे आनन्दस्वरूपसे अधिकार विकासके रूपमें अभिव्यक्ति होनेका नाम मोक्ष है ।

आत्माके मुख्यस्वभावकी अभिव्यक्ति के लिए वैशेषिकों द्वारा वितर्क - अब यहाँ वैशेषिक वेदन्तीसे पूछ रहे हैं कि आत्माका जो मुख्य स्वभाव कहा है तो मुख्य स्वभावानेका अर्थ क्या है ? क्या मुख्यत्व जातिसे सम्बन्धी रहनेका नाम मुख्यस्वभावपना है ? तो मुख्यत्व जातिका सम्बन्ध किसमें रहा ? मुख्यमें, तो मुख्यत्वका आधार कौन रहा ? मुख्य न कि आत्मा । आत्मद्रव्य है मुख्य गुण है और मुख्यत्व रहा मुख्यमें अर्थात् मुख्यता गुणमें रहा, आत्मामें न रहा । गुण और द्रव्य जाति माधारणतया नहीं पायी जाती है अर्थात् एक ही जातिका सम्बन्ध द्रव्य और गुणदोषोंमें नहीं होता । वैशेषिक यह सिद्धान्त है कि द्रव्य, गुण पर्याय, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव ये ६ पूरे जुड़े-जुड़े सत् हैं, जबकि स्याद्वद दर्शनमें कहा है —जीव, पुद्गल, धर्म, अवयव, अकारण और काल ये ६ स्वतन्त्र पूर्ण सत् हैं । भेदभावमें विशेषता करनेकी भेद करने की ही धुन है सो एक ही द्रव्यमें ये ६ भेद कर दिए हैं —ये सप्तभिन्ने जैसे एक जीव द्रव्य, एक जीव ले लीजिए । उस जीवमें गुण है ना, ज्ञानदर्शन आनन्द आदिक जीव इस मध्य भी गुणात्मक हैं, लेकिन विशेषवादमें जीव अलग सत् है गुण अलग सत् है । जीवकी परिणति होती है ना, अच्छा जाना, बुरा जाना, सुखरूप परिणामा, आनन्दरूप परिणामन किया हुई तो प्रत्येक कार्य कार्यके कालमें उस जीवमें तन्मय है और अगले समयमें वह क्रिया न रही तो और क्रिया हुई यो पूर्व क्रियाकी लीनता हो जाती है । किन्तु, वैशेषिक सिद्धान्तमें क्रिया (पर्याय) भी स्वतन्त्र सत् है । अब देखो सब जीवोंमें जीवत्व सामान्य है । समझमें आना है कि जीव जीव सब एक स्वरूप हैं, तो इन जीवोंमें एक जीवत्वस्वरूप सामान्य है । तो तो विशेषवादने जीवमें रहने वाला जो यह सामान्य तत्त्व है इसको भी स्वतन्त्र सत् कह दिया । यह भी स्वतन्त्र एक अलग पदार्थ है । अच्छा, जीव कहनेपर सब जीव आए, मगर यह जीव, यह जीव इस तरहका रहने वाला जीव यह विशेष पाया कि नहीं ? तो तो विशेषवादमें एक विशेष भी कोई पदार्थ स्वतन्त्र सत् है । लेकिन जीव पुद्गलकी भाँति अब ये सब जुड़े जुड़े पदार्थ तो हो गए, अब मुश्किल यह पट रही कि ये जीवमें मिल कैसे जायें ? जीवमें तन्मय गुण रहते हैं । तन्मयतामें जीवकी परिणति भी रहती है उसी दृष्टिसे जीवमें सामान्य नजर आया, जीवमें विशेष नजर आया, ये सब बातें कैसे बनें तो तो समस्या अगर कोई आती है तो समाधान तो उसकी बुद्धिमें ही पटा हुआ है । तो एक गमनाय नामक पदार्थ है जो यहाँ दुनियाँमें एक सम्बन्ध नामकी चीज है । यह सम्बन्ध इन सबके सम्बन्ध जुटा देता है । अच्छा —इतनेपर भी विशेषवादियोंकी अपने भेद करनेकी हठमें तृप्ति न हुई तो वे कहते हैं कि इसके अतिरिक्त अभी अभाव नामक कोई पदार्थ है । अभी नहीं है तो न' यह भी एक भी एक पदार्थ है, यो ६ प्रकारके पदार्थ माने गए विशेषवादमें । तो कोई चीज भी जाति अगर द्रव्यमें है, गुणमें नहीं है । यदि जाति गुणकी है तो वह जाति गुणमें रहेगी, द्रव्यमें न रहेगी । इस प्रकार मुख्य जातिसे मुख्यमें मुख्यत्व सा गया तो आत्मामें तो नहीं आया । तो मुख्य-



त्वत्स्वभावो गुण्य रहा, आत्मा सुखस्वभाव नही रहा ।

आत्माके मुखाधिकरणत्वके विरुद्ध वैशेषिकोंका वितर्क - यदि कहो कि आत्मा सुखत्व जातिसे सम्बन्धित नहीं रहा, न मही किन्तु सुखत्व रहा सुखमें और यह सुखका आधार हुआ आत्मा यो सुखका अधिकरण तो है आत्मा । तो कहते हैं कि यह भी जान नहीं बननी क्योंकि सुख आत्माका नित्य है या अनित्य ? यदि कहोगे कि नित्य है तो जैसे आत्मा नित्य रहता हो है ऐसे ही सुख भी नित्य रहा, फिर वही सम्बन्धकी क्या जरूरत ? तथा नित्य सुख माननेपर मुक्त और ससारी सब एक ममान हो जायेंगे । अनित्य है ता कार्य हुआ उसका कारण बताओ । तो दोनों विकल्प मुक्तिप्राप्तिसे आत्मा सुखस्वभावो सिद्ध नहीं होना, ऐसा वैशेषिकोंके प्रति वैशेषिकोंकी मन्तव्य होनेपर स्याद्वादी कहते हैं ।

आत्माके सुखस्वभावका और उसकी सिद्धिके उपायका प्रतिपादन — सुखके भावका नाम सुखत्व है ? और वह सुख कोई आत्मासे भिन्न नहीं है, किन्तु द्रव्य अखण्ड स्वतन्त्र सत् होता है और उसे जब समझना है तो भेद करके समझना पड़ता है । उस भेदपूर्वक पद्धतिमें गुणके रूपसे प्रतिपादन हुआ करता है । पदार्थ तो जो है सो ही है अवच्छिन्न है । पर उस आत्मामें ज्ञान गुण है सुख गुण है इसका स्वभाव पडा है यो भेद दृष्टिसे प्रतिपादन है । वह आत्मा तो अखण्ड है, उसे बतानेका एक यह उपाय है कि उसको गुणोंका भेद करके समझा जाय । यह सब एक दर्शन शास्त्रके ढङ्गपर मोक्षके स्वरूपकी चर्चा चल रही है, और वैसे तो कोई अगर जानना चाहे और सूखनविवेचनाके ऋणमें न पड़े क्या है क्या नहीं, इसमें दिमाग न लगाना चाहे, न लगाये, कोई जरूरत नहीं है, पर जानना तो करना होगा कि समस्त परवस्तुओं को पर अहित भिन्न जान करके उनमें पर वस्तुओंको पर अहित भिन्न जान करके उनमें परम उपेक्षा हो । जब परम उपेक्षा हो । जब परम उपेक्षा हो गयी तो उसमें करनेका भाव न रहा, करनेका श्रम न रहा । तो एक सहज जो मैं हूँ उसका अनुभव हो जाएगा । परम उपेक्षा और भ्रम विश्राम इन दो बातोंके द्वारा, जो यदि बड़े बड़े दर्शनशास्त्री बड़ी शक्तियोंके द्वारा जानना चाहते हैं, कोई भी जीव इन दो उपायोंके द्वारा अपने आत्माको स्पष्ट जान सकता है । जैसे कोई आदमी परस्परमें मिश्र के स्वादके विषयमें लड़ रहे हो, एक कहे कि मिश्री मीठी होती है, कोई कहे कि मिश्री कड़वी होती है, कोई कुछ कहे कोई कुछ और कोई विषयी पुरुष उस ऋणमें ही न पड़ना चाहे तो एक मिश्री को डनी लेकर मुखमें डाल ले, वह समझ जायगा कि मिश्री ऐसी होती है इसी प्रकार आत्माके स्वरूपके विषयमें चाहे बहुतसे वादविवादोंमें न पड़ें, अथवा दूसरोंके वादविवाद समझमें भी न आये किन्तु समस्तरपरसे परम उपेक्षा करके और अपने आपमें अन्त विश्राम करके समस्त शास्त्रोंकी वह सारभूत चीज हम आपको सुगमतासे प्राप्त हो सकती है जिसको बड़े बड़े आचार्योंने बहुत कुछ श्रम करके

प्राप्त किया। इस बातको तो तिर्यञ्च भी पा लेते हैं। तो आवश्यकता है गम्भीरताम आत्मतत्त्वकी बात सोचनेकी। इस मोहममतासे आत्माका कुछ भी भला नहीं है।

ब्रह्मकी आनन्दरूपताकी सिद्धिमें दिये गये हेतु — भास्करीय वेदान्तियोंने आत्माको सुखस्वभावी सिद्ध करनेके लिए दो हेतु दिए। यह आत्मा अथवा यह ब्रह्म सुखस्वरूप है, आनन्दस्वरूप है क्योंकि यह अत्यन्त प्रिय बुद्धिका विषय है अर्थात् सब को अत्यन्त प्यारा करना आत्मा ही है। कौमी भी स्थितियाँ हो दूसरीकी अपेक्षा कर ही जायगी पर अपने आत्माकी अपेक्षा नहीं की जा सकती है। जैसे कोई बदरी अपने बच्चेको लिए हुए किमी नदीके बीच अवस्थित छोटे टीलेपर बैठी है और नदीमें बाढ़ ऐसी आ जाय कि वह टीला भी डूबने लगे, तो वह बदरी जब अपने आपको डूबते हुए देखती है तो अपने बच्चेके ऊपर खड़ी होकर भी अपने प्राणोंकी रक्षा करती है, गृहस्थीके अनुभवोंसे भी देख लो कोई आगति कभी घरपर आती है तो पहिले तो आप अपने घर वालोंकी रक्षा करते हैं पर जब अपने प्राणोंपर सङ्कट आ जाता है तब आप उन समस्त परिजनोकी अपेक्षा करके अपने प्राणोंकी रक्षा करते हैं। तो आखिर अपना आत्मा सभीको प्रिय है इससे यह सिद्ध है कि आत्मा आनन्दस्वरूप है तभी तो यह बात घटित होती है कि यह जीव अपने आपको सुरक्षित रखनेका यत्न करता है। दूसरी बात यह है कि अपने आपको अङ्गीकार अनन्यपर होकर किया जाता है अर्थात् हम अपने आपका बचाव, अपने आपके आनन्दका भोगना अपने आपमें मीज मानने की बात ये सब अनन्यपर होकर होते हैं। उसना कोई जीव पर वस्तुमें लीन नहीं हो पाता जितना कि अपनेमें लीन होता है। इससे यह सिद्ध है कि ब्रह्म आनन्दस्वरूप है।

वेदान्ती द्वारा कहे गए आत्माकी अत्यन्तप्रियबुद्धिविषयत्व हेतुके निराकरणका वैशेषिक द्वारा प्रयास ब्रह्मकी आनन्दरूपताकी सिद्धिके लिये उक्त दो हेतु वेदान्तियोंने दिए थे, उनका उत्तर यहा वैशेषिक यो दे रहे हैं कि ये दोनों हेतु सदोष हैं, अनेकान्तिक हैं, क्योंकि यह कहना कि आत्मा अत्यन्त प्रिय बुद्धिका विषय है इसलिए आत्मा आनन्दस्वरूप है यो ठीक नहीं कि अत्यन्त प्रिय बुद्धिका विषय आत्मा में दुःखका अभाव ही है न कि मात्र सुख और आत्मा। वैशेषिक सिद्धान्त वाले यहाँ आत्माके अभावको अथवा दुःखके अभावको प्रिय मान रहे हैं और कहते हैं कि कभी कभी तो आत्माके अभावमें भी प्रियबुद्धि देखी जाती है इससे यह हेतु तक भी सिद्ध नहीं कर सकते कि सुख ही प्रिय है। दुःखका अभाव भी प्रिय है और दुःखका अभाव एक तुच्छाभावरूप माना है। वैशेषिक सिद्धान्तने अभावको तुच्छाभाव माना है। जैसे किसीने कहा कि उस वेन्चपर थाली रखी है उसे उठा लावो। थाली उसपर थी नहीं तो उस जगह देखकर वह कहता है कि थाली यहाँ नहीं है। तो क्या तुमने वहा खूब देखा? हाँ खूब देखा। तो क्या थालीका अभाव, थालीका असत्त्व भी दिखा करता है? क्या देखा? खाली वेन्च। तो थालीके अभावके मायने थालीके सन्निधानसे

रहित मनोनीत आधारभूत कोई चीज । तो अभाव किसीके सद्भावरूप पड़ता है । लेकिन वैशेषिक मिद्धान्तने अभावको अन्य प्रतियोगीके सद्भावरूप नहीं माना, किन्तु अभाव खुद एक पदार्थ है और वह अभावरूप है, तुच्छाभावरूप है, किसी अन्यकी सत्त्वरूप नहीं है, अभाव खुद सत् पदार्थ है ऐसा वैशेषिक मिद्धान्तमें माना गया है । तो अत्यन्त प्रियबुद्धिका विषय आत्मा ही होता है इसलिए वह आनन्दरूप है यह युक्ति ठीक नहीं, और अत्यन्तप्रिय बुद्धिना है । क्या सबको अपने आपका आत्मा अत्यन्त प्यारा लग रहा है ? तो जरा उनकी दशा तो देखो ज आत्महत्या कर डालते हैं, उनको अपना आत्मा बुरा लगा तभी तो हत्या की । बड़ा वैशेषिक ग्रन्थी युक्तिने यह सिद्ध कर रहा है कि आत्मा आनन्दस्वरूप नहीं है । आनन्द तो एक परतर है, आत्मामें सुखका लगाव लग बैठे इसी कारण आत्मा दुःखी हो रहा है । जिस दिन आत्मका आनन्द जहसे निकल जायगा उस दिन मोक्ष होगा । यह वैशेषिक मिद्धान्तने मोक्षका स्वरूप है । तो दुःखी होनेकी अवस्थामें जीवको अपने आपका आत्मा भी प्यारा नहीं लगता । तो इससे सिद्ध है कि अत्यन्त प्रियबुद्धिका विषय है आत्मा, यह नहीं बात नहीं है ।

वेदान्ती द्वारा कहे गए आत्माके अनन्यपरतयोपादीयमानत्व हेतुके निराकरणका वैशेषिकका प्रयास —आत्माको आनन्दस्वरूप सिद्ध करनेके लिये दूसरा जो हेतु दिया था कि आत्मा आनन्दस्वरूप है, क्योंकि अनन्य लीन होकर यह खुदको ही ग्रहण करता है । जब कभी घरमें, मित्रोंमें, गाँधीमें झगडा हो जाय तो कौसा अकेला, एकातमें बैठकर अपने विकल्पोसे ध्यान किया जाता है । सोचते जावां मनमें यो न करना यो न करना । कितना विकल्प करके अनन्य लीन होकर यह अनन्य लीन होकर यह सोचा करता है । इससे सिद्ध है कि आत्मा आनन्दस्वरूप है यह बात भी सही नहीं है । यह कहना कि आत्मा आत्माके लिए सब कुछ करता है । जैसे लोग कहते हैं ना कि सभी लोग अपने लिए करते हैं जो कुछ भी करते हैं । तो आत्मा भी अपने लिए अपना ग्रहण करता है ऐसा कहना ठीक नहीं है, आत्मा अन्यके लिए ग्रहण नहीं किया जाता यह बात अयुक्त है, क्योंकि सुखके लिए अपने आत्मका ग्रहण हुआ करता है तो दोनों हेतु असिद्ध हैं और सदोष हैं ।

आत्माकी आनन्दमयता व अपने लिए अपने परिणमनका समर्थन — उक्त प्रकारसे वेदांतियोंके सुखस्वभाव आत्माकी सिद्धिमें दिए गए हेतुमें वैशेषिक द्वारा दोष देनेके बाद अब सत्य दादो कहते हैं — सुखका जो अभाव है वह तुच्छाभावरूप नहीं है किन्तु प्रतियोगीके सद्भावरूप है । जैसे जिस पुरुषको दुःख नहीं रहता वह यह महसूस नहीं करता कि मुझे दुःख नहीं है, किन्तु वह तो सुख रूपसे अपने आपका अनुभव करता है, उसमें आह्लाद होता है । सुख आत्माका गुण है, स्वभाव है और उस गुणका वह अपनेमें परिणमन करता है । सुखके लिए अपने आपका ग्रहण करना

इसका अर्थ है अपने लिए अपना ग्रहण करना है, क्योंकि वह सुख आत्मासे भिन्न वस्तु नहीं है। तो कोई यह कहता है कि यह पुरुष तो अपने आपका साथी है। जो कुछ करता है वह अपने लिए करता है। तो एक भी पुरुष ऐसा बताओ कि जो कोई परके लिए भी कुछ करता हो। तो वस्तुका स्वरूप है कि जो कोई जो कुछ करता है सो अपने लिए करता है। बड़े बड़े उगकारी मनुष्य भी जो कुछ चेष्टा करते हैं परका उपकार करते हैं वे परके लिए नहीं करते स्वयमे जो क्रिया उत्पन्न हुई है शुभ कषाय कह लो, भला विकल्प कह लो उससे जो वेदना उत्पन्न हुई है उस वेदनाको शान्त करनेके लिए ही तो परोपकार किया। वस्तु ही करुणावान पुरुष हो, जिसे दुनियामे अपना नाम फैलानेकी भी रच मनमे कल्पना नहीं है ऐसा सज्जन पुरुष बड़ी करुणासे जीवोकी सेवा करे, उपकार करे तो उस पुरुषने वस्तुतः किया क्या ? अपने आपमे जो दयाका भाव बना हुआ था जिससे कि यह रह नहीं सकता था प्रवृत्ति किए बिना उस मद कषायमें उत्पन्न हुई प्रेरणाका उसने अपना इलाज किया है तो अपने लिए ही उसने सब कुछ किया।

करुणामूर्ति आचार्यदेवोकी वस्तुतः आत्मशान्त्यर्थ ग्रन्थरचनामे प्रवृत्ति यदि कोई यह भी कहे कि इन आचार्यदेवोने जो ये बड़े ग्रन्थ रचे हैं जिनसे हम आप सब जीवोका भला हो रहा है इन्होंने बड़ा उपकार किया। कृतज्ञ पुरुषको ऐसा कहना ही चाहिये। कृतघ्न होनेपर तो वह धर्मका पात्र नहीं रह सकता, फिर भी वास्तविकतापर दृष्टि देकर तत्त्वनिर्णय करें तो वास्तविकता यह है कि इन आचार्य महाराजका ससारके अज्ञानी जीवोपर बहुत बड़ी करुणा उत्पन्न हुई और वह करुणा इस लिए उत्पन्न हुई कि उन्होंने देखा कि ये सभी लोग हैं तो सुखस्वरूप आनन्दस्वरूप, किसीको स्वभावसे कोई कष्ट नहीं है, सब प्रभु है। लेकिन इस अपने आपकी प्रभुताका परिचय न होनेसे ये दीन हाकर ससारमे व्यर्थ ही जन्म मरण कर रहे हैं। भैया ! उस वक्त बड़े धनिष्ठरूपसे करुणा उत्पन्न होती है कि धावन तो खुदके पास हैं और बेवकूफ बनकर उसका उपयोग न करे कोई। जैसे मान लो कोई मुमाफिर अपना बिस्तर लिए रेलमे चल रहा है। रेलमे डिब्बा पूरा खाली है, थोड़ेसे आदमी उस डिब्बेमे बैठे हैं। ठंडके दिन भी हैं सारी रातका सफर है, अपने निदिग् स्थानपर सुबह दिनमे पहुँचना है, फिर भी यदि वह यह सोचकर कि सुबह फिर बिस्तर बाधना पड़ेगा, बिस्तर न खोले और रातभर जाड़ा सहता रहे, तो देखने वाले लोग उसे बेवकूफ कहेंगे और उसके ऊपर एक करुणाभरी दृष्टि करेंगे। अथवा यो समझो कि जैसे गरमीके तो दिन हैं और कोई प्यासा साधारण पुरुष प्रमादवश पड़ा रहे, प्यासके मारे अपना गला सूख रहा है, फिर भी पासमें रखे हुए घड़ेसे जल निकालकर पीनेमे प्रमाद करता है तो उसे कितना बेवकूफ कहा जायगा ? उसके ऊपर तो उसे देखने वाले लोगोका करुणा विशेष होगी। तो इन आचार्योंने जब यह देखा कि यह जीव स्वयं आनन्दमय है, प्रभु है, एक केवन दृष्टि देने भरकी बात है और दृष्टि भर देनेके लिए

कोई विशेष यत्न नहीं करना है। जैसे मान लो कोई पुरुष पश्चिमको मुख किए बैठा है और पूर्व दिशाकी ओर बँट्टे हुए किसी व्यक्तिको देखना है तो उसे जरासा मुख घुमाने भर ही बात है कि वह पुरुष उसे दिख जायगा। तो इस प्रसङ्गमें तो मुखको कुछ घुमाना भी पढ़ा, मगर अपने उस शुलस्वरूपकी ओर दृष्टि करनेमें इतना भी श्रम नहीं करना है। केवल अपने आपमें ही अपने उस स्वरूपको निरखने अनुभवनेका प्रयत्न करना है। पर इन ससारी जीवोंसे इतना भी नहीं किया जाता, ऐसा देखकर उन अपिजनोके करुणाबुद्धि उत्पन्न हुई और उस कष्टरूपकी वेदना न सह सकनेसे उन्होंने ये ग्रन्थ रचे, तो क्या किया उन्होंने ? केवल अपनी शान्तिके लिए अपने आपमें अपना काम किया।

आत्माकी आनन्दरूपताकी सिद्धिमें वेदान्तियों द्वारा कहे गये हेतुओं का स्याद्वादसे समर्थन—देखो मैया ! प्रपने लिए ही तो सब काम किया जाता। फिर अपने आपमें तत्पर होकर अपने आपको ग्रहण करनेकी वान कौन सी अनुचित है। यह जीवोंका स्वरूप है। इसमें नयवादमें दृष्टि में तो उनके हेतुमें दोष नहीं है। हाँ अगर एकान्तवादसे हठ करके कि आत्मा तो ऐसा सुखस्वभावी है कि उस सुख का कोई परिणाम नहीं, वर्तना नहीं, वह तो सुख स्वरूप है ऐसी एकान्तकी बात कहनेमें तो विरोध है, पर यह सही बात है कि आत्मा आनन्दस्वरूप है, आनन्द स्वरूप है। ज्ञान और आनन्द, ये गुण बताए गए, इसका अर्थ यह नहीं है कि ज्ञान और आनन्द अलग सत् है और आत्मा अलग सत् है। दोनों स्वतन्त्र सत् हैं यह अर्थ नहीं है किन्तु एक सद्भूत अवलम्ब आत्माको समझानेके लिए जो आत्माकी विशेषतायें आत्माके स्वरूपकी बातें बतायी जाती हैं उसका नाम गुण कहलाता है। कुछ गुण अलग रखे हों आत्मामें और उन गुणोंका फिर प्रनिपादन है ऐसी बात नहीं है। आत्मा ज्ञानानन्दस्वरूप है जब ही यह आत्मा अपने इस स्वरूपपर दृष्टि देता है, अपने आपको पहचानता है तो इसका ज्ञान भी और आनन्द भी परिपूर्ण विकसित होता है।

‘आनन्दम् ब्रह्मणो रूप’ के कथनपर वैशेषिकोंका विरोध—अब वैशेषिक वेदान्तिकोंके द्वारा दिए गए आगमके कथनका विरोध कर रहा है। उनका कहना था कि हमारे आगममें भी लिखा है आनन्दम् ब्रह्मणोरूप। ब्रह्मका स्वरूप आनन्द है, उससे सिद्ध है कि ब्रह्म अथवा आत्मा सुखस्वभावी है। सदाकाल इसमें सुख विराजमान रहता है। अपरिणामी सुख। यह कहना अयुक्त है ऐसा वैशेषिक कह रहे हैं आत्माका प्रयोजन सुख ही हो यह बात सिद्ध नहीं होती। आत्माका प्रयोजन दुःख दूर करनेका भी है, दुःखका अभाव भी है। आत्मा आत्माके लिए ही उपादीयमान है यह बात सिद्ध नहीं होती है। आनन्दका कुछ अर्थ नहीं। दुःख सदाके लिए न रहे, बस यही है आनन्दका अर्थ। तो आत्यंतिक दुःखके अभावके अर्थमें आनन्द शब्दका प्रयोग है इसलिए आनन्द शब्द गौण है, और देख लीजिए, यहाँ पर भी जब दुःख

नहीं रहता है तो लोग उसे सुख शब्दसे बोला करते हैं। जैसे किसीको १०४ डिग्री बुखार है और उतरकर अब १०२ डिग्री रह गया है तो वह कुछ होशमें आता है, कुछ थोड़ी सी उसे चैन मिलती है। यदि कोई उसके पास आकर पूछता है कि भाई अब तुम्हारी तबियत कैसी है ? तो वह कहता है कि अब तो अच्छी तबियत है। अरे कहा अच्छी तबियत है ? अभी तो ३-४ डिग्री बुखार चढ़ा है, लेकिन बात वहाँ क्या हुई कि दो डिग्री बुखार कम हुआ, उसकी कमीमें वह सुख शब्दका प्रयोग करता है। अथवा कोई सिरपर लकड़ोका गठ्ठा लादे जा रहा है, बड़ा वजनदार गठ्ठा है। सिर दुखने लगा तो वह उन गठ्ठेको एक पेड़से टिकाकर नीचे उतारकर रख देता है और उस बोझके उतर जानेपर सुख का अनुभव करता है। अरे उसे किस बातका सुख मिला ? किसीने उसे कुछ फन खिना दिए क्या या किसीने उसके लिए सुख साधन जुटा दिए क्या ? अरे बात वहाँ यह है कि उसके सिरमें जो बोझ लदा था, जिसमें उसको बड़ा दुःख प्रतीत हो रहा था वह दुःख कुछ कम हो गया। उसमें वह सुख शब्दका प्रयोग करता है। इससे यह सिद्ध होता है कि दुःखके अभावको लोग आनन्द कहा करते हैं। आनन्द कोई चीज हो, आत्माका स्वरूप हो सो वान नहीं है दुःखके अभावका नम आनन्द है।

आत्माके सद्भावात्मक आनन्दरूपका स्याद्वाद द्वारा समर्थन—उक्त प्रकार वैशेषिक द्वारा उत्तर होनेपर स्याद्वादवादी लोग कहते हैं कि दुःखके अभावमें सुख शब्दका प्रयोग करना और उसे गौण मानना यह बात युक्त नहीं है। जितने अंशमें दुःखका अभाव है उसके अनुकूल उसने सुखका भी अनुभव किया। दुःख नहीं है, सो वहाँ आनन्दका क्या अनुभव ? अनुभव होता है किसी विधिका। दुःख न रहा, यह अनुभव किया जा रहा है, इसका अर्थ है कि सुखका अनुभव किया जा रहा है। जैसे किसी पुरुषने कहा कि आज अर्जुनको खूब भोजन कराओ अब वहाँ कोई अर्जन का यह अर्थ माने कि जैनका अभाव तो जैनके अभावको भोजन क्या कराया जायगा। वहाँ तो कुछ भी खर्च नहीं होनेका। ऐसा तुच्छाभाव मान लिया तब तो सारा पैसा बच गया। जैनका तुच्छ अभाव सर्वत्र है, ले अभाव ! तू खा ले तो वह कैसे खा ले ? खानेकी चीजें तो ज्योंकी त्यों घरी रहेंगी। अरे अभावके कहीं पेट है ? कहीं मुख है, वह कहाँने खा लेगा ? तो इसी प्रकार कहा कि दुःखके अभावका अनुभव करता है तो दुःखका अभाव, दुःख नहीं, ऐसा 'न' ऐसा असद्भाव, उसका अनुभव क्या कर लिया जायगा ? अर्जनका अर्थ है जो जैन नहीं हैं अर्ण हैं ऐसे पुरुषोको खिनावो तो उसमें खिनानेकी भी बात आ गई, खर्च भी हो गया, बात भी चल गई क्रिया भी हो गई। अगर किसी अभावका अर्थ केवल 'न' लिया जाय, मात्र अभाव, तो उसमें अर्थक्रिया क्या, परिणामन क्या ? बात ही कुछ नहीं निभ सकती है। तो आत्माका अभावमात्र अभाव नहीं, वह सुखके सद्भावरूप है। जितने भी अभाव होते हैं वे प्रतियोगाके सद्भावरूप हुआ करते हैं। नित्य नहीं, इसका अर्थ क्या ? अनित्य।

अनित्य नहीं इसका अर्थ क्या ? सदा रहने वाला । जितने भी अभाव हैं उनका अर्थ उनके प्रतियोगियोंके सद्भावरूप हुआ करता है । अभाव तुच्छाभाव नहीं ।

**आनन्दस्वरूपकी उपयोगिताका प्रतिपादन** — आत्माका स्वरूप आनन्द है और आनन्दका परम विकारका नाम मोक्ष है । इसमें कोई गल्ती नहीं लेकिन एक मात्र आनन्द ही है आत्मामें । और वह अपरिणामी है, उसका न ज्ञान है, न अनुभव है, न प्रवर्तन है, उस आनन्दका कुछ उपयोग नहीं है और है आनन्दस्वरूप, तो वह आनन्दस्वरूप और क्या है ? सो बताओ । यह कथनमात्र है । कोई आदमी प्रसन्न हो कर यह कहे कि साहब, आप जीमिये । यह घालीभर भोजन रखा है पर इसमें हाथ मुख आदि कुछ न लगावो । अच्छा आपको जिमाया । यदि वह हाथ लगानेकी ही सिर्फ मनाही करता तब तो पशुवोकी भाँति बिना हाथ लगाये सिर्फ भृत्सते ही भाँगा जा सकता था, पर मुख भी लगानेके लिए मनाही है, तब फिर आप उस भोजनको कैसे खा सकेंगे ? वह भोजन तो जैसाका तैसा ही रखा रहेगा । तो ऐसे ही आप समझिये कि जहाँ आनन्दका कुछ भी अनुभव नहीं हो सकता, कुछ उपयोग नहीं हो सकता और है वह आनन्द, तो वह आनन्द क्या है ? तो ऐसा अपरिणामी कूटस्थ आनन्दका स्वभाव नहीं है, पर हाँ आत्मा आनन्दस्वरूप है और वह कि प्रत्येक पदार्थ उत्पन्नदिव्यधौव्यस्वरूप है तो आत्मा भी अगले क्षणमें नवीन पर्यायरूपसे उत्पन्न होता है और पूर्वपर्यायरूपका विलय करता है तो ऐसा होनेपर सभी गुणोंकी बात आगयी । सभी विशेषताओंकी भी यही बात है आनन्द भी अब नवीन क्षणमें नवीन अनुभूत हो रहा है, पुराना आनन्द अब विलीनरूप हो गया है । तो इस अनुभव और परिणाम की दृष्टिसे आनन्दका उपयोग चलता रहता है ।

**आत्मामें आनन्दस्वरूपकी अभिव्यक्तिका कारण** — आनन्दस्वरूप प्रत्येक आत्मामें है, किन्तु ससारावस्थामें आवरणोंके कारण इस आनन्दस्वरूपका वात हो गया है । अविकाररूपसे प्रकट नहीं हो पा रहा है, बस यही तो ससार है, यही सङ्कट है, और जब उन आवरणोंका अभाव हो जाता है और यह स्वरूप व्यक्त हो जाता है तो बस इसीका नाम मोक्ष है । उस आनन्दके आवरण करने वाली अनेक बातें हैं । जैसे विषयोंका व्यासङ्ग होना, विषयोंमें लग जाना, कषायोंमें उपयोगी होना, शरीरका बन्धन रहना इन्द्रियसे ज्ञान करना, कर्मका उदय होना ये सभी कोई किसी दृष्टिसे कारण है कोई किसी दृष्टिसे । जब इस कारणभूत उपाधिका अभाव होता उस समय यह आनन्दस्वभाव विशुद्ध रूपमें प्रकट होता है उस समय आनन्द ही क्या । वहाँ अनन्त ज्ञान भी प्रकट होता है अनन्त दर्शन और अनन्त शक्ति भी प्रकट होती है । यह अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति अनन्त आनन्द इस चतुष्टयस्वरूपके सामका नाम मोक्ष है, ऐसा कोई मोक्षका स्वरूप समझले तो उसकी प्रतीक्षा की जा सकती है और उस स्वभावकी उपासनामें यहाँ भी आनन्द पाया जा सकता है । इस आनन्द संवेदनके प्रतापसे

कर्मोंका क्षय करके शीघ्र ही ऐसे अनन्त चतुष्टयस्वरूप हो सकेंगे ।

अपनी ही प्रासंगिक चर्चा - इस प्रसंगमें अपने आपकी ही बात कही जा रही है यह आत्मा क्या है ? यह स्वरूप किस रूप है ईशमें क्या प्रभाव है और उसके बारे में बड़े-बड़े दार्शनिक लोग क्या क्या मतभय रख रहे हैं, यह बात तो एक बहुत पसंद की होना चाहिये । इसका वर्णन चर्चण एक बहुत हर्षोत्पादनकी बात होना चाहिये तो अपनी बात जिसपर कि हमारा सब कुछ भवितव्य निर्भर है उसकी बात सुननेमें रुचि न लो और ये फालतू बाहरी बातें धन वैभव नाते निस्ते कुटुम्ब परिजन आदि इनके सुननेमें बहुत रुचि लगे, ये बातें बहुत पसंद आयें तो आखिर बतलावो कि यह किस गतिकी निशानी है ? कुछ विशेष उम्र गुजर जानेके बाद मनुष्य भवके ये सब अनुभव कर चुकनेके बाद भी अब भी चित्तकी इस प्रकार न बनाया जाय कि आत्माकी बात सुननेमें रुचि हो धर्मके धारणमें रुचि हो, बाह्य पदार्थोंकी उपेक्षा हो तो अपने आप बतलावो कि इसी रफ्तारमें करूंगा करूंगा करूंगा, होगा क्या ? क्या यह बात भूल गए कि मरूंगा, मरूंगा, मरूंगा ? तो इस और दृष्टिपात करनेके दिन हैं अब । वैसे तो मनुष्यभगमें बाल्यावस्थासे ही कल्याणकी साधना करे तो वह विशेष सौभाग्यवान है लेकिन सब खेल देखनेके बाद भी, सबसे घोखा खानेके बाद भी फिर उसी तृष्णामें चित्त जाय और अपनी बातकी रुचि न जगे तो वह योग्य बात नहीं है । यह मोक्षके स्वरूपकी चर्चा चल रही है । मोक्षके मायने क्या कि बाहरी चीजें छूट जायें और शालिस यह रहे जैसा है । तो खालिस रहता है तो यह क्या रहता है ? इसका केवल्य स्वरूप क्या है ? उसके सम्बन्धमें यहाँ दार्शनिक लोग अपनी बात रख रहे हैं ।

आत्माके नित्यसुखके सम्बन्धमें वैशेषिक द्वारा किये गये दो विकल्प- भास्करीय वेदान्तियोंने मोक्षस्वरूपके सम्बन्धमें तो यह बात रखी कि आत्माका गुण आनन्द है और उस आनन्दगुणकी परम अभिव्यक्तिका नाम है मोक्ष । और, वैशेषिकों ने यह बात रखी कि आत्मामें जो ज्ञानादिक गुण वसे हुए हैं इन गुणोंका सर्वथा विनाश हो जाय, अलग हो जाय, यह आत्मा गुण रहित हो जाय इसका नाम मोक्ष है । यहाँ वैशेषिक वेदान्तियोंसे पूछ रहे हैं कि यदि सुख आत्माका स्वरूप है तो वह नित्यसुख आत्मासे अभिन्न है या भिन्न है ? अर्थात् आत्माका स्वरूप जो सुख माना जा रहा है वह सुख आत्मासे अभिन्न है अर्थात् सुखमय ही आत्मा है या आत्मा और सुख ये दो भिन्न भिन्न चीजें हैं । फिर यह सुख आत्मामें आ गया । ये दो विकल्प किए ।

नित्यसुखको आत्मासे अभिन्न माननेपर वैशेषिकों द्वारा आपत्तिदर्शन - यदि कहो कि आत्माका सुख आत्मासे अभिन्न है, अलग कहाँ है, तन्मय ही आत्मा है तो वैशेषिक यह आपत्ति दे रहे हैं कि यदि आत्माका स्वरूप सुख है और वह सुख



आत्मसे अभिन्न है तो जैसे आत्मा का नित्यस्वरूप चैतन्य वह आत्मामें सदा रहता है इसी प्रकार आत्मामें सदा ही सुखका सम्बेदन होना चाहिए। यदि सुख आत्मसे अभिन्न गुण है अभिन्न-स्वरूप है तो जैसे आत्मा चैतन्यका निरन्तर अनुभव करता है इसी प्रकार इस नित्यसुखका, इस महासुखका भी सदा अनुभव करता रहे आत्मा। और यदि ऐसा मान लिया जायगा तो फिर मुक्तजीवोंमें और जीवोंमें कुछ भी फर्क न रहेगा कि जीव तो सब एकसे हैं, मुक्त-जीव-हो या ससारी-। और मान लिया आत्माका स्वरूप सुख और उससे भी माना अभिन्न तो मुक्त भी उस सुखको भोग रहे और ससारी भी उस सुखको भोगे और फिर ससारी जीवोंमें और मुक्त जीवोंमें अन्तर क्या रहेगा?

स्वप्रकाशानन्दसवेदनका अविद्या द्वारा आच्छादनका वेदान्तियोंका कथन वैशेषिक द्वारा उक्त आपत्तिके देनेपर वेदान्ती कह रहे हैं कि भाई अनादि कालीन अविद्यासे ये ससारी जीव आच्छादित हैं इस कारणमें स्वप्रकाशरूप भी आनन्दका सम्बेदन नहीं हो रहा है। स्वरूप तो सुखका है प्रत्येक आत्माका। समारम्भस्थानमें रहने वाले आत्माका सुख स्वरूप है किन्तु उस सुख पर अविद्याका आवरण छाया है। तो जिस चीज पर आवरण छाया हुआ होत है वह चीज प्रकट तो नहीं हो पाती है। जैसे सूर्य पर मेघों का आवरण जब पड़ जाता है तो सूर्यका प्रकाश प्रकट नहीं हो पाता है इसी प्रकार किसी भी वस्तु पर जब कोई आवरण पड़ा हुआ होता है तो वह चीज प्रकट नहीं हो पाती है। जैसे किसी कमरे में किसी त्यागीका आहार होना है, कमरा बहुत ही छोटा है, उसी कमरेके अन्दर सारा सामान रखा है और चौका भी लगाया गया है तो श्रावक लोग उस त्यागीक प्रत्येक समय उन सारी सामग्रियोंको किसी कपड़ेसे ढक दिया करते हैं। तो जब तक वह कपड़ा हटाया नहीं जाता तब तक वे चीजें प्रकट नहीं हो पाती हैं। कपड़ेको जरासा उठा दिया गया अर्थात् उस वस्तुपर पड़े हुए आवरणको दूर कर दिया गया तो वे सारी वस्तुएँ जो कि उस आवरणसे ढकी हुई थीं वे प्रकट हो जाती हैं। इसी तरह आत्मामें वह सुख सदा रहता है लेकिन उस पर अविद्याका आवरण छाया है तो सुख स्वभाव होनेपर भी आत्माका सुख प्रकट नहीं हो पा रहा है।

स्वप्रकाशानन्दसवेदनके अविद्या द्वारा आच्छादनका अशक्यताका वैशेषिकों द्वारा कथन—अविद्या द्वारा नित्य सुख सवेदनके आच्छादनके कथनपर वैशेषिक जवाब देते हैं कि उस स्वप्रकाशात्मक आनन्दसम्बेदनपर अनादि अविद्याका आच्छादन नहीं बन सकता क्योंकि आवरण उस वस्तुपर हुमा करता है जो अप्रकाश रूप हो। प्रकाशरूप आनन्दको कौन ढाँक सकेगा? यदि यह कहो कि सूर्य तो प्रकाश रूप है, उसे तो मेघोंने ढक दिया तो भाई सूर्य और मेघका दृष्टान्त तो इससे बिल्कुल भिन्न है सूर्य भी भूतिक है और मेघ भी भूतिक है तो प्रकाशमेघ होनेपर आवरण सूर्य

पिण्ड ही तो है उसका आच्छादन भेषोसे बन सकता है मगर वह सम्बेदन सुख दुःख का ज्ञान जो कि स्वयं अमूर्त प्रकाशमय है उसके कहीं आवरण होता ? जब कभी आप अपना ज्ञान घरमें कई कोठरियोंके भीतर रखी हुई चीजका ध्यान करते होगे कि अमुक गहना, तो आपके ज्ञानपर इतने तो आवरण पड़ गए घरके किवाड़ बन्द हैं, भीतर तो कोठरीके किवाड़ बन्द हैं, तिजोरीमें भी ताला लगा है। उसके भीतर रखे हुए वस्त्रमें भी ताला लगा है, परं उन सबको पार करके आपका ज्ञान भट वहां पहुँच जाता है जहाँ आपका वह गहना रखा है, साफ दिखता है। किसीसे भी तो वह ज्ञान नहीं रुका। तो जो प्रकाशमय है, ज्ञानरूप है, अमूर्त है उसे कौन रोक सकता है ? तो आनन्द सम्बेदन है, ज्ञान है, आनन्दको रोक सकने वाली अविद्या भी नहीं हो सकती, और फिर अविद्या चीज क्या है। अविद्याकी सत्ता कैसी है न तो इसे कोई बता सकता और न कोई यह बता सकता कि अविद्या अभी तो पड़ी थी और अब मिट गई। कोई चीज ही तब ना। अविद्या तो तुच्छस्वभावरूप है। जहाँ 'अ' लग गया अर्थात् 'न' लग गया वह तुच्छ स्वभाव है। विद्याका न होना इसका नाम अविद्या है। विद्या कुछ चीज नहीं है, कोई परिणामने वाली चीज नहीं है अविद्या। किन्तु विद्याके अभावका नाम अविद्या है। अब तुम कहो कि विद्याकद आवरण विद्याके अभावने कर रखा तो इसका कुछ अर्थ भी लगता है क्या ? तो, अविद्या तो तुच्छ स्वभावरूप है, वह आत्माके प्रकाशमय आनन्दका आवरण करने वाला नहीं हो सकता। तब आनन्द सम्बेदनका आत्माके स्वरूपका, आत्माके ज्ञानका सुखका कोई आवरण कर सकने वाला न हो सका और सुखको माना तुमने आत्मासे अभिन्न। तो जैसे मुक्त जीवोंको सुखका सम्बेदन होता है, इसी प्रकार ससारी जीवोंको भी सुखका सम्बेदन होना चाहिए। इस कारण यह पक्ष तो तुम्हारा न बन सका कि आत्माका सुख आत्मासे अभिन्न है।

सुखको आत्मासे भिन्न माननेपर आपत्ति—अभी वैशेषिक ही वेदान्तियों के प्रति कहे जा रहे हैं कि सुखको आत्माका स्वभाव माननेपर यह यत्नाभी कि वह सुख आत्मासे अभिन्न है भिन्न ? अभिन्न माननेकी बात तो बनी नहीं। यदि कहो कि आत्माका सुख आत्मासे भिन्न है तो भला वह निरप्य सुख आत्मासे जुदा है, ऐसा किसीने प्रत्यक्षसे देखा क्या ? अपना अनुमान आदिक किसी प्रमाणसे सिद्ध हो सकता है क्या ? निरप्य सुख तो अलग पड़ा हुआ है, वह अपनी सत्ता जुदी रख रहा है और आत्मा अलग पड़ा है वह अपनी सत्ता जुदी रख रहा है फिर आत्माका निरप्य सुख क्या ? क्या यह चीकी लम्बाकी है ? घरे लम्बा लम्बा है, चीकी चीकी है। फिर चीकी की लम्बाकी कैसे कहते ? हाँ मोही पुरुष जरूर कहते हैं कि लम्बा हमारा है, चीकी हमारी है। घरे तुम भी एक पदार्थ हाँ और लम्बा चीकी आदिक भी एक पदार्थ हैं। फिर कोई पदार्थ किसी दूसरेका कैसे बन सकता है ?

ममकारकी भूल ये मोही जीव इस धन वैभवको अपना मानते हैं, पर यह उनकी बड़ी भूल है। यह तो अपने पाये हुए ज्ञानका दुरुपयोग किया जा रहा है। समस्त पदार्थ स्वयं मत्तावान हैं। पर पदार्थोंमें यह नेरा है इस प्रकारकी जो अपनायत की जाती है यह तो अपने ज्ञानका दुरुपयोग है। जो दिखने वाले, ये ज्ञानरहित पदार्थ हैं ये सब जैसे न्यारे न्यारे पड़े हुए हैं, ये कुछ भी मेरा तेरा नहीं कर पाते इसी तरह मेरा तेरा इस आत्माको भी न करना चाहिए, किन्तु जैसे ये सद्भूत पुद्गल इसी तरह सद्भूत यह आत्मा है, तो ज्ञान पाया है तो उस ज्ञानसे पदार्थोंका सही स्वरूप जानना और यथार्थ जानकर अपना हित कर लेना इस यही कर्तव्य है, और जितना जल्दा बने सो करलो। जैसे यहां लूटमार चल रही हो और किसीको कोई चीज हाथ लगते देखे तो उस चीजको लेनेके लिए लोग कितनी जल्दी करते हैं इस चीजको छूटने लो, इस चीजको छूट ले लो, यों उलायत मचाते हैं। इसी तरह लूटमारका संचार है जन्म मरण संयोग वियोग आदिकके लूटमार चल रहे हैं। इस लूटमारके बीचमें यदि आपको ऐसे विशिष्ट ज्ञान वाला मनुष्य अब मिला है तो इसका उपयोग छूट कर लो। इसकी उलायत करना चाहिये। याद यहाँ प्रमाद रखा तो इस लूटमा में यह मनुष्य अब भी लुट जायगा, हाथ कुछ न रहेगा।

दार्शनिकोंके तत्त्वनिर्णयप्रयासकी प्रशस्यता - आत्माका किसमें हित है? क्या धर्म है और किस प्रकार है? उसके सम्बन्धमें जो अनेक दार्शनिकोंने अनेक प्रकारकी धारणायें की हैं कुछ तो उनकी बुद्धिकी प्रशंसा करनी चाहिए। उन्होंने दिमाग लगाकर बड़ी ईमानदारीसे ही कुछ निरखना चाहा, यह बात और है कि वे समझमें कितना बढ़ सके, नहीं बढ़ सके, मगर सभी दार्शनिकोंकी प्रशंसा की जानी चाहिए। उन सबने अपनी अपनी बुद्धिके अनुसार ईमानदारी रखकर आनन्द, मोक्ष निराकुलता अथवा शान्ति चाहा। इन सब बातोंका ध्यान रखकर उन्होंने खोज की है और वस्तुके स्वरूपको जानना चाहा है पर कोई सफल हुए या नहीं। यह बात एक निर्णय की है। जैसे विशेष्णिकोंने यह माना कि सारे गुण निकल जायें तो आत्माका मोक्ष होता है। तो मोटी दृष्टिसे यह तो समझमें आ रहा है ना, कि हममें यह ज्ञान लगा हुआ है इससे सारे दुःख हो रहे हैं। इन खमा चीजों आदिमें ज्ञान नहीं है तो इनको कोई दुःख नहीं होता है। तो उन्होंने निष्कर्ष यह निकाला कि जब आत्मा ज्ञानरहित हो जायगा तो फिर इसे दुःख कैसे होगा? भले ही यह न पहिचाना कि ज्ञानका स्वरूपमात्र जानना है, जहां विकल्प ही नहीं उठते। जिन विकल्पोंसे प्रशान्ति पायी जा रही है और जिन विकल्पोंरूप ही ज्ञानका स्वरूप मानकर उस ज्ञानको दूर करके मोक्षका स्वरूप बनाया जा रहा है वह ज्ञानका स्वरूप नहीं है। ज्ञानका स्वरूप प्रतिभासमात्र है। उसको हटानेकी जरूरत न थी। वेदान्ती जनोंने आत्माका आनन्द स्वरूप माना है। कोई बिगाडकी बात तो नहीं है। यह ज्ञानानन्दरूप है ही और जो आनन्दस्वरूप है जो भी स्वरूप होना है वह वस्तुमें सदा रहता है। तो इस आनन्द

स्वरूपको नित्य मानना इसमें भी कोई बिगाह नहीं है, पर ऐसा नित्य मान लेना, ऐसी उनकी भक्ति बढ़ा लेना कि उसे अपरिणामी नित्य मान लिया जाय बेश यहाँ गाड़ी रुक जाती है। परिणामी नित्य माननेपर तो सर्वसङ्गत है। यहाँ विशेषिको ने आत्मसुखके बारेमें नित्य अनित्यका विकल्प रखकर निराकरण किया है कि आत्मा का स्वरूप सुख नहीं है और इस कारण परम आनन्दकी अभिव्यक्तिका नाम मोक्ष है नहीं, किन्तु आत्माके सुख दुःख ज्ञानादिक समस्त गुणोंके उच्छेद होनेका नाम मोक्ष है।

मोक्षके आनन्दरूपताकी उपादेयता—यहाँ तक वेदात और विशेषवाद इन दोनोंके परस्पर प्रश्नोत्तर होते रहे अब इन दोनों मतव्योके बीच हम यथार्थतापर कैसे पहुँचे और इन दोनोंसे सम्बन्धित हम क्या स्वरूप मानें इस विषयमें कुछ कहा जा रहा है। मोक्षके स्वरूपमें ये मुख्य दो विवाद उठे हैं—एकका कथन है कि मोक्ष आनन्दस्वरूप है, और एक कहना है कि आत्माका मोक्ष गुणरहितना है। सभी गुण अलग हट जायें उसका नाम मोक्ष है। इन दोनोंके बीच कुछ भी विचार करनेपर थोड़ा भी विचार करने वाला व्यक्ति इस बातको पसन्द करेगा कि मोक्ष आनन्दस्वरूप है और यहाँ सीधी सी बात है कि यदि आनन्द ही नहीं है तो ऐसे मोक्षके लिए यत्न ही कौन करेगा? तो मोक्षकी आनन्दरूपता तो अभीष्ट है, सही बात है, मगर आनन्दरूपता अपरिणामी नित्य है, उसमें कुछ परिणामन नहीं होता, बस यह बात प्रतिषेधके योग्य है।

चैतन्यस्वरूप और आनन्दस्वरूपकी नित्यानित्यात्मकता—यहाँ नित्यवादी प्रश्न कर रहा है कि जैसे आत्माका चैतन्यस्वरूप नित्य है ना, तो इसीप्रकार आनन्दस्वरूपका भी एकांत नित्य मानलो तो क्या आपत्ति है? स्याद्वादी उत्तर देता है कि कौन कहना है कि आत्माकी चिद्रूपता भी एकांत नित्य है? जैसे आनन्दरूपता एकांत नित्य नहीं, इसी प्रकार चैतन्यस्वरूपता भी एकान्त नित्य नहीं इसी प्रकार जितनी भी वस्तुएँ हैं, जितनी भी वस्तुएँ हैं, जितने भी वस्तुओंके स्वभाव हैं वे सब परिणामी नित्य हुआ करते हैं। उत्पन्न हो होकर भी नित्य है, परिणामन करते हैं। और, इसको थोड़े क्षणोंमें समझना है तो एक सूत्रसे समझ सकते हैं। तत्प्रायः सूत्रमें कहा है—तद्भावाव्ययनित्य। इसमें ३ शब्द हैं—तत्, भाव और अव्यय। भावका अर्थ है होना, तत् मायने उसका। उसके होते रहनेका नाश न हो सके, उसका नाम मोक्ष है, अर्थात् पदार्थ सदा होता रहे, परिणामता रहे, नई-नई अवस्थाएँ पाता रहे, उन अवस्थाओंके पाते रहनेका विनाश न हो इसका नाम नित्य है। नित्यका यह अर्थ नहीं कि अपरिणामी है, है सो है, उसमें कुछ वर्तना नहीं, कुछ परिणामन नहीं। तो क्या सिद्ध हुआ कि आत्मामें नित्यस्वरूप है और उसकी अभिव्यक्तिका नाम मोक्ष है, परन्तु वह आनन्दस्वरूप नित्यानित्यात्मक है।

आनन्दस्वरूपकी अभिव्यक्तिका कारण—यहाँ शङ्काकार पूछता है कि

अदि आनन्दस्वरूप अनित्य है तो आनन्दपरताका परिज्ञान होनेका सम्बेदन होनेका अनुभव होनेका कारण मतलावो कि उसकी अभिव्यक्ति, उसका सम्बेदन किस कारण से उत्पन्न होता है ? क्योंकि जो भी चीज अनित्य होती है उसकी उत्पत्तिका कोई कारण है। अब आपने मान लिया आत्माका सुख नित्य है तो उस मुखका जो अनुभव होता है उसकी उत्पत्तिका क्या कारण है ? समाधि में कहते हैं कि उस सुखका प्रतिबन्धक जो आवरण है, बर्तन है, अथवा बाह्य समर्थ है, उस सबका विनाश हो जाना सुखकी अभिव्यक्तिका कारण है, सुखके सम्बेदनका कारण है। संसार-प्रवृत्तियों में यह ज्ञानानन्दस्वरूप आत्मा प्रतिबन्धके सहित है, इसपर आवरण छाये हैं, ज्ञानावरण आदिके अणु कर्मोंका आवरण है, और अन्तः आवरण विषय कर्माण्डके परिणामका है। मोक्ष अवस्था में प्रतिबन्धक नहीं रहता, समस्त प्रतिबन्धक कर्मोंका क्षय हो जाता है तब वही अतीन्द्रिय ज्ञान और अतीन्द्रिय सुख उत्पन्न होता है तो अतीन्द्रिय ज्ञान अतीन्द्रिय सुखके उत्पन्न होनेका कारण है आवरणका विनाश।

चिदानन्दस्वरूपकी विगुह्य व्यञ्जनाका विवरण—जैसे घर में दीपके जल रहा है और उसपर कोई घट आदिकका आवरण कर दिया जाय अथवा जैसे लालटेन जल रही है और उसपर एक खुला कनस्तर ओघा रख दिया जाय तो उस लालटेनका प्रकाश होने लगा और अब एक बार आवरण हटानेके बाद अब प्रकाश ही प्रकाश लगातार चल रहे हैं। अब वहाँ कोई आवरण हटानेकी जरूरत नहीं है। आवरण रहा ही नहीं है, उन प्रकाशोंमें उत्तर प्रकाश उत्पन्न करनेका स्वभाव पडा है। यहाँ यह स्थूलरूपसे बात कही जा रही है कि जैसे मानो लालटेनके ऊपर खुला हुआ ओघा कनस्तर रख देनेसे कनस्तरका आवरण होनेसे प्रकाश बिल्कुल बन्द है और आवरण हटा दिया, कनस्तर दूर कर दिया तो अब प्रकाश ही प्रकाश हो गया ना कमरेमें ? हो गया। अब इसके बाद जो कमरेमें लगातार प्रकाश ही प्रकाश जल रहा है तो इस सारे प्रकाशके चलनेके के लिए अब आवरण हटानेकी जरूरत नहीं है। यह तो नहीं है कि प्रति सेकेण्ड कनस्तर हटाया जाय तब प्रकाश होगा ? पहिली जो प्रकाश है वह आवरणके दूर होनेपर हुआ है, अब तो उस प्रकाशमें स्वभाव ही ऐसा पडा है कि वह अपनेमें उत्तरोत्तर प्रकाशकी उत्पन्न करता रहे। इसी तरह केवल ज्ञानके उत्पन्न होनेमें प्रथम आवरण के हटाने की आवश्यकता है जिसे कहते हैं सायिक भाव। कर्मोंके क्षयसे केवलज्ञान उत्पन्न हुआ है तो केवलज्ञान सायिक है। तो सायिक तो है मगर पहिले समयमें जो केवलज्ञान उत्पन्न हुआ है वह है सायिक। वह कर्मोंके क्षयसे दूर होता है। अब इसकी जरूरत नहीं है कि प्रतिसमय कर्मोंका क्षय हो तो केवलज्ञान बने। फिर तो केवलज्ञानमें स्वभाव ही ऐसा पडा है कि वह ज्ञान पूर्वज्ञान उपादान बनकर उत्तर वैसे ही ज्ञानको उत्पन्न करता रहे। अब कुछ आवरण लमा नहीं तो आवरण हटानेकी जरूरत क्या है ? जो जिसकी उत्पन्न करनेका स्वभाव रखता है वह उसकी उत्पन्न करनेमें अन्यकी अपेक्षा नहीं रखता। जैसे एक बीजसे

अ कुर उत्पन्न होता है। कब ? सारे कारण कूट मिल चुकनेपर। खाद पड़ी, खेत जोती, समयपर बोज डाल दिया, और कुछ सर्दी गर्मी लगनेपर उष बीजमें कुछ अन्य ही विशेषता आयी, समझ लीजिये कि अन्तिम कारण सामग्री सब कारण पूर्ण जुड़नेपर जो अन्तिम स्थिति है वह अ कुरको उत्पन्न करनेमें समर्थ है अब उसे कौन रोकेगा ? इसी प्रकार जो भी पदार्थ जिस स्थितिमें पूर्ण समर्थ है, उत्पन्न करनेमें वह दूसरेकी अपेक्षा बड़ी रखता। आवरणक क्षय होनेपर उत्पन्न हुए केवलज्ञानमें अब उत्तरोत्तर उन ज्ञान व्याप्तियोंको उत्पन्न करनेका स्वभाव है। अब इस आवरणरहित आत्मामें, स्व कारणसे निरन्तर अतीन्द्रियज्ञान और अतीन्द्रिय सुखका अनुभवन चल रहा है।

सहजानन्दानुभवकी सेन्द्रियशरीर व्यापारजिन्यताकी संभावनापर प्रकाश मँया ! यहाँ ससार अवस्थामें भी देखो ! ऐसे साधुपुरुषों जिनको बसूला और चन्दन दोनोंमें समभाव है। कोई हथियारसे उनके शरीरका अङ्ग छील रहा हो या कोई दूसरा उनके ही शरीरपर चन्दनका लेप कर रहा हो अर्थात् एक व्यक्ति तो दुनिया साधन कर रहा है और एक व्यक्ति सारमेंको साधन कर रहा है लेकिन वे साधु पुरुष उन दोनों ही प्रकारके पुरुषोंके प्रति समताको व्यवहार करते हैं। ऐसे सर्व पदार्थोंमें समान वृत्ति रखने वाले साधुओंको जब वे विशिष्ट ध्यानमें आते हैं उस समय उनकी परंप अहं दहं अनुभव होता है। उत्कृष्ट आनन्दका अनुभव होता है। वह अनुभव न इन्द्रियजन्य है, न शरीरकी चेष्टासे उत्पन्न होता है। इन्द्रिय और शरीर दोनोंकी चेष्टासे न होकर अनेकसे जब अन्य विशिष्ट आनन्द होता है उससे जब उनकी भावना अविकाविक बढ़ जाती है तो उत्तरोत्तर अवस्था, उत्कृष्टतासे वह ज्ञान और आनन्द प्राप्त होता जाना है और इस ही भावनाके अभ्यासके बलसे उन ज्ञान और आनन्दकी अन्तिम काष्ठा प्राप्त हो जाती है अर्थात् ये साधुजन आत्माका ध्यान करके जिस विशुद्ध अतीन्द्रिय ज्ञान और आनन्दका अनुभव किया करते हैं उस हीका अनुभव, उस हीका अभ्यास, उस हीकी भावना जब बहुत बहुत बढ़ जाती है तो अनन्त ज्ञान और आनन्दकी हद भी पूर्ण प्राप्त हो जाती है। वस उस अनन्तज्ञान, उन अनन्त आनन्दका जहा विकास है उस हीका नाम मोक्ष है। अतः यह बात युक्त है कि मोक्ष आनन्द स्वरूप है और अतीन्द्रिय आनन्दके अनुभवन रूप है।

अविद्या और उसके निमित्तसे ज्ञानानन्दस्वरूपका आच्छादन वेदान्त सिद्धान्तने यह कहा था कि आत्माका स्वरूप आनन्द है प्रत्येक आत्मामें आनन्दस्वरूप निरन्तर नित्य रहता है पर उसकी अभिव्यक्ति मोक्षमें होती है। ससारकी अवस्थामें नहीं होती है। इसका कारण यह है कि ससारी जीवोंपर अनादि अनन्त अविद्या छायी होती है। जब इस अविद्या का विलय होता है तो अविद्या नष्ट होनेपर फिर ब्रह्मके आनन्दस्वरूपकी अभिव्यक्ति होती है उस पर वैशेषिकोंने यह ह्तराज किया था कि ब्रह्म

स्वरूप तो प्रकाशमय है स्वप्रकाशमय आनन्द सम्वेदनका तिरोभाव, अनादि अविद्याके द्वारा नहीं हो सकता और फिर अविद्याका कुछ वास्तविक स्वरूप ही नहीं है। वह तो अभाव ही है। विद्या न हो सो अविद्या इसपर स्याद्वादी कहता है कि यह बात युक्त है कि अनादि कालसे अविद्या लगी चली आ रही है उस अविद्या उपाधिके कारण ब्रह्म स्वरूपके आनन्द तत्त्वकी अभिव्यक्ति नहीं होती है, लेकिन वह अविद्या क्या है इसका सही निर्णय रसना चाहिये। अविद्या नाम है अज्ञानका। जहाँ ज्ञान न पाया जाय उसे अविद्या कहते हैं। तो ऐसा कौन सा अज्ञान जीवके ज्ञानानन्दस्वरूपको रोकनेमें निमित्त होता है? वह अज्ञान है ८ प्रकारका कर्म प्रवाह जो पीद्गलिक कामाणुवर्गणाभोका कर्मस्वरूप परिणामन द्रुमा है ऐसा ८ प्रकारका कर्म प्रवाह जो है उसे अनादि अविद्या कहते हैं। जिसके उदयके निमित्तसे जीवके ज्ञानानन्दस्वरूपकी अभिव्यक्ति नहीं होती। यद्यपि अन्तरङ्ग दृष्टिसे यह भी कहा जा सकता कि विषय कषायके विकल्प अविद्या हैं और यह अविद्या ब्रह्मके आनन्दरूपको ज्ञानरूपको प्रकट नहीं होने देती, लेकिन वह अविद्या निमित्तरूप नहीं है, वह तो विरोधी परिणामन है अर्थात् ज्ञानानन्दके प्रकाशमें और विषय कषायके विकल्पमें परस्पर विरोधरूप नाता है, निमित्तरूप नहीं है निमित्त दृष्टिसे तो ८ प्रकारका पारमाथिक कर्मोंका जो प्रवाहरूप है वही अनादि अविद्या है। जब उसका विलय होता है तो अनन्त सुख, अनन्तज्ञान आदिककी प्राप्ति होती है। जो अनन्त चतुष्टयस्वरूपके लाभका नाम मोक्ष है, यह बात युक्त होती है। मोक्ष स्वरूपके सम्बन्धमें अब तक मुख्यतया गुणोच्छेद रूप मोक्ष और आनन्दाभिव्यक्तिरूप मोक्षके सम्बन्धमें सीमांशा की गई है।



# परीक्षासुखसूत्रप्रवचन

[ चतुर्दश भाग ]



प्रवक्ता --

श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी 'सृजानन्द' जी महाराज



विशुद्ध ज्ञानोत्पत्तिरूप मोक्षका प्रसङ्ग — अब इस प्रसङ्गमें ज्ञानाद्वैतवादी जो क्षणिक सिद्धान्तका मानते हैं, बौद्धोंका एक भेद है ऐसे ज्ञानाद्वैतवादी यहा अपना मतस्थ रख रहे हैं कि मोक्ष नाम है विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति होनेका । देखिए ! सुनने में तो भला लग रहा है कि सही बात है । जहां विशुद्ध केवलज्ञान उत्पन्न हुआ है उसका नाम मोक्ष है, लेकिन शङ्काकारके सिद्धान्तका विशुद्ध ज्ञान है कैसा ? विशुद्ध ज्ञान का यहाँ अर्थ है सततिका भ्रम छोड़ करके एक क्षणमें वर्तने वाला जो ज्ञान है और वही पूरा द्रव्य है ऐसे उस विशुद्ध ज्ञानस्वरूप पदार्थकी उत्पत्ति होनेका नाम मोक्ष है इस विशुद्ध ज्ञानके जगनेपर सत्तानका भ्रम नहीं रहता है । इस सिद्धान्तके अनुसार ज्ञान-ज्ञान पदार्थ अनन्त उत्पन्न होते रहते हैं क्रमसे । अब उनमें जो भ्रम बन गया हो कि मैं वही हूँ जो कल था व इसी भ्रमके कारण हम पूर्वं ज्ञानमें ऐसा अतिशय हो गया है कि पूर्वं ज्ञान उत्पन्न होते ही नष्ट हो होकर अपना सारा धार्ज अगले ज्ञानको दे देता है और इसी कारण अगला ज्ञान पूर्वकी घटनाओंका स्मरण कर लेता है और इसी रूप मानता है कि मैं ही तो हूँ, वह जो कल था, लेकिन क्षणिकवादमें क्षण-क्षणमें नवीन-नवीन पदार्थकी उत्पत्ति होती है । महा पदार्थ म्थायी है ही नहीं । तो ऐसे अस्थायी विशुद्ध ज्ञान पदार्थमें सत्तानका भ्रम करनेका नाम ससार है । और, जब सततिका भ्रम न करे, एक विशुद्ध केवल क्षणमात्र होने वाले ज्ञानको उस ही रूप वष जान ले तो उस ज्ञानक्षणके बाद भू कि भागे ज्ञान उत्पन्न नहीं होता सो उस विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्तिका नाम मोक्ष है ।

रागादिमान विज्ञानसे रागादिरहित (विशुद्ध) ज्ञानकी उत्पत्तिकी अशक्यताका वैशेषिकों द्वारा कथन—उक्त प्रकारसे विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति मोक्ष



बताने वालेके प्रति वैशेषिक कह रहे हैं कि यह मोक्षका स्वरूप नहीं बन सकन । क्यों नहीं बन सकता ? रागादिकम हृत ज्ञानसे रागादिकरहित ज्ञानकी उत्पत्ति सम्भव नहीं है । यहा ससाग्न अवस्थामे ज्ञान रागादिनहित है ना, सब जीवोका ज्ञान देख लो, सबके साथ राग जुडा हुआ है । तो रागमहित ज्ञानसे रागरहित ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । एक दोष तो यह आता है । दूसरा दोष यह है कि जिस पूर्व बोधसे अगले ज्ञानमे जो बोधरूपता आई, ज्ञानपना आया तो जिस तरह एक बोधसे, एक ज्ञानसे अगले ज्ञानमे ज्ञानरूपता आ जानी है उसी प्रकार पूर्वज्ञानके साथ रहे हुए रागकी रूपता आनेमे उत्तर ज्ञानमें रागादिकका भी तादात्म्य हो जायगा । जैसे अगले बोधम अगले ज्ञानमें ज्ञानरूपताका तादात्म्य हो गया क्योंकि उससे पहिले ज्ञानमें ज्ञानरूपता थी तो उससे पहिले ज्ञानमे सरागता भी थी तो ज्ञानमें रागका तादात्म्य हो जाना चाहिए । यदि रागादिक न हो तो फिर सरागताका भी अभाव मानना चाहिए ।

बोधसे बोधरूपता होनेकी अशक्यताका वैशेषिको द्वारा विवरण—  
विशुद्ध ज्ञानोत्पत्तिको मोक्ष माननेमे तीनरी प्राप्ति यह है कि ज्ञानसे ही ज्ञानरूपता उत्पन्न होती है, इसमें कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि जो भी कार्य अब तक उत्पन्न हुए देखे गए हैं वे विलक्षण कारणसे उत्पन्न हुए देखे गए हैं । ज्ञानसे ज्ञानकी उत्पत्ति हुई इसमे तो कारण भी वही हुआ और कार्य भी वही हुआ, लेकिन लोकमें कार्य विलक्षण कारणसे उत्पन्न हुए देखे जाते हैं । देखो ना, घुवा अग्निसे उत्पन्न होता है तो घुवा, और अग्निमे कितना फक है ? घुवें गर्मी नहीं, घुवें कालापन है, पिण्डरूपा है, भापकी तरह उठता है और अग्निमें देखो घुवेंसे बिल्कुन विरुद्ध बातें पायी जाती हैं । घुवामे गर्मी नहीं, अग्निमे गर्मी है, घुवा अन्धकाररूप है तो अग्नि प्रकाशरूप है । घुवा भाप जैसा है, अपिण्ड है तो अग्नि पिण्डरूपा है । तो विलक्षण कारणसे ही तो कार्य देखा गया । और भी देख लो - बीजम अकुर उत्पन्न होता है तो गेहूँका दाना, उसकी क्या शक्ल है और अकुरकी क्या शक्ल है । विलक्षण हुए ना दोनों । तो कार्य विलक्षण कारणसे उत्पन्न होते हैं तो यह क् ना कि बोधसे बोधरूपता होती है, ज्ञानसे ही ज्ञानरूपता होती है इसमे कोई प्रमाण नहीं रहा ।

विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्तिमे स्याद्वादका अभिमत उक्त प्रकार वैशेषिकोंने विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्तिरूप मोक्षके क्षण्डनमे जो उत्तर दिया है उसके बाद अब स्य द्वाद से उसका निर्णय सुनो । क्षणिकवादके माने गए विशुद्ध ज्ञा के स्वरूपसे तो स्याद्वाद सहमत नहीं है, वहाँ एक-एक समयका एक एक ज्ञान चन्ता, पूरा पूरा पदार्थ है, और उसकी कोई सत्ति ही मानी जाती है, वास्तविक आधारभूत कोई पदार्थ, नहीं माना जाता है । ऐसे विशुद्ध ज्ञानकी तो कोई सत्ता नहीं है लेकिन विशुद्ध ज्ञानका यह अर्थ किया जाय कि जो ज्ञान विशुद्ध हुआ है, जिसमें रागादिक मलिनता नहीं है, ऐसे विशुद्ध ज्ञानके उत्पन्न होनेका नाम मोक्ष है, तो यह तो युक्त ही है, इसमे स्य द्वादको

विरोध नहीं है और तब यह प्रश्न उठाना कि रागादिमान ज्ञानसे रागादिरहित ज्ञान कैसे उत्पन्न हो सकता है तो यह बात तो वैशेषिकोंके उत्तरसे ही विरुद्ध बैठती है। अभी अभी तो वैशेषिकोंने यह कहा कि विलक्षण कारणसे विलक्षण कार्य होता है तो रागादि वाला विज्ञान विलक्षण रहा ना, रागादिरहित विज्ञानके मुकाबलेमें तो सराग ज्ञानसे विरागज्ञानकी उत्पत्तिमें क्या विरोध है और फिर अनुभव और युक्तियों से सोच लो, ज्ञानका स्वरूप राग तो नहीं है। रागमें जो बात दिखती है वह ज्ञानमें नहीं है। रागमें जो बात दिखती है वह ज्ञानमें कहा है। ज्ञानमें मात्र जाननहारपना है। तो जो जिसका स्वरूप नहीं है वह कदाचित् साथ लगा हुआ हो तो उपायोसे वह दूर किया जा सकता है। जिसका तादात्म्य हो वह तो दूर नहीं किया जा सकता। जैसे अग्निमें उष्णता तादात्म्यरूपसे रहती है तो अग्निमेंसे उष्णताका विनाश नहीं किया जा सकता। उष्णतारहित अग्नि नहीं बन सकती, किंतु जलमें जो गर्मी है वह तो औपाधिक है, जलके स्वरूपवाली नहीं है। जलकी गर्मी उपायोसे दूर की जा सकती है। तो जलकी गर्मीकी ही भांति ज्ञानमें रागादिक सद्भाव है, वह औपाधिक है, स्वरूपसे निराला है इस कारण उपायसे ज्ञानके साथ रहने वाला राग दूर किया जा सकता है। रागादिमान विज्ञानसे रागरहित विज्ञान बन सकता है।

विलक्षण कारणसे विलक्षण कार्यकी हठ करनेमें अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति होनेका प्रसङ्ग—अब देखिये जब अद्वैतवादियोंकी ओरसे कथन आया कि बोधसे बोध-पता उत्पन्न होती है। और, उनकी यह गति यथार्थ भी है कि ज्ञानसे ज्ञानरूपता उत्पन्न होती है। ज्ञानसे ज्ञान होगा कि अज्ञान होगा? ज्ञानसे ज्ञानरूपता ही बनेगी। तो इस सम्बन्धमें फिर यह कहना पड़ा वैशेषिकोंको कि ज्ञानसे ज्ञानरूपता नहीं हो सकती, क्योंकि विलक्षण कारणसे कार्य होता है। तो लो इस सम्बन्धमें सुनिए—यदि यह एकात मान लो कि विलक्षण कारणसे विलक्षण कार्य होते हैं, तो अचेतन शरीरसे चेतनकी उत्पत्ति भी माननी पड़ेगी। तब आत्माका उच्छेद हो जाएगा चारुवाकमतका प्रसङ्ग आ जायगा। बात तो यह कि कारणोंके सम्बन्धमें सही दोनों ही बातें हैं। विलक्षण कारणसे भी विलक्षण कार्य होते हैं और समान कारणसे भी समान कार्य होते हैं। मिट्टीसे घड़ा बना तो लो, समान कारणसे समान कार्य बना ना। अग्निसे धुँवाँ हो चला यह विलक्षण कारणसे विलक्षण कार्य हो गया, पर एकात तो कुछ नहीं रहा। जहाँ जहाँ बात सगत हो वहाँ वह बात लगानी चाहिए। तो विलक्षण कारणसे विलक्षण कार्यकी उत्पत्तिका हठ करनेपर यह दोष आया कि फिर अचेतन शरीरसे चेतन भी उत्पन्न होने लगे।

अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति माननेमें विडम्बना—अब यहाँ चारुवाक खुश होकर कहता है कि बाह-बाह अच्छी बात कही। बात तो यही है कि अचेतन शरीरसे चेतनकी उत्पत्ति होती है। चेतन कोई शाश्वत वस्तुभूत पदार्थ नहीं है।

जहाँ, पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन चार भूतोंका मयाग हो वहाँ चैतन्यकी उत्पत्ति होती है। तो इस प्रसंगमें अधिक न बढ़कर केवल उन चारोंकोसे बनना ही कहना है कि यदि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुके सम्बन्धसे जीव उत्पन्न होने लगे तो रमोईधर्ममें प्रायः रोग भोजन बनना है। किन्तीने मिट्टीका हाँदीमें कढ़ी पकाई हो तो वहाँमें पशु-पक्षी मनुष्यादिक छूट निकल बैठें क्योंकि यहाँ पृथ्वी ता है ही, मिट्टीकी हाँडी है ना, और पानी उसके भीतर है ही, तेन अग्नि भी मिन रहा है और हवा भी उसमें भरा भरी है। हठीर कोई ठक्करन रस दिया जाय तो हवाके ही कारण वह ठक्करन प्रसक्त फिक जाता है। जब ये चारों चीजें वहाँ मिल गई तब ही हाथी, शेर चीता आदिक जागवर घड़, घड़ निकल पटना चाहिए, क्योंकि तुमने चारभूतोंसे चैतन्यकी उत्पत्ति मानी है। तो तुम्हारा यह मानना योग्य नहीं है। और, फिर जगत् साक है परलोकमें जाने वाला कोई है, उसकी सिद्धि हानी है तो मरनाकी तो स्वतन्त्र रहा। परलोक है यह भली प्रकार निश्चय है। परलोक न होना तो बच्चा उत्पन्न होनेके बाद एकदम माँका दूध कैसे पीने लगता उसे सूच सनभया जाता, बड़ा भयानक कराया जाता तब वह बड़ मुद्दिलनसे दूध पीनेकी बात जान पाता लेकिन पूर्व लोकमें उसके आहारसञ्ज्ञाका संस्कार था, तो यहाँ भ्रष्ट प्रवृत्ति हुई। अनेक पुरुषोंको बचपनमें पूर्व-भ्रष्टके स्मरण और स्मरण जैसे कार्य भी उनके देखनेमें आये हैं। परलोक है, परलोक में रहने वाला चैतन्य है तो अचेतन शरीरमें चैतन्यकी उत्पत्ति नहीं है। विलक्षण कारणसे विलक्षण कार्य भी हो सकता है और समान कारणसे समान कार्य भी हो सकता है। जहाँ जैसा उचित है, युक्तिमगत है वहाँ वैसा मानना चाहिये।

बोधसे ज्ञानान्तरमें बोधरूपता होनेके हेतुके विकल्प—अब वैशेषिक विज्ञानवादीसे पूछ रहे हैं कि ज्ञान अन्य ज्ञानका कारण बनता है ऐसा जो इनका बयान है तो पूर्वज्ञानको ज्ञानांतरका कारण बननेमें हेतु क्या है? किस कारणसे एक ज्ञान अगले नवीन ज्ञानमें ज्ञानरूपताका कारण बन जाता है? क्या इस कारणसे कि वह पूर्वकाल भावी ज्ञान है? विले समयमें होने वाला जो ज्ञान है वह ज्ञान उत्तर समयके होने वाले ज्ञान पदार्थमें ज्ञानरूपता करदे याने अगले ज्ञानका उत्पत्तिकारण बने इसका कारण क्या यह है कि पूर्वके वह पूर्व समयमें है, अथवा यह कारण है कि समान जातीय है, अगला ज्ञान भी ज्ञान है, पहिला ज्ञान भी ज्ञान है। तो जाति समान होनेके कारण एक ज्ञानने अगले ज्ञानमें ज्ञानरूपता उत्पन्न कर दी। या एक सत्तापना हेतु है अर्थात् ज्ञान ज्ञान लगातार चारम्बर प्रतिमय नये-नये ज्ञान पदार्थ उत्पन्न होते रहते हैं तो उनमें एक सत्ता बनी हुई है। जैसे हारमें एक एक दाने कर के १०० दाने हैं पर हारके १०० दाने इस तरह एकके ऊपर एक अवस्थित हैं और शोभा दे रहे हैं। वे सब एक सूत्रमें फने हुए हैं। इसी तरह एक ज्ञान अगले ज्ञानमें ज्ञानरूपता उत्पन्न कर दे इसका कारण क्या है? एक ज्ञानसे दूसरे ज्ञानमें बोधरूपता कैसे आई ये तीन विकल्प किए गए।

बोधसे ज्ञानांतरमे बोधरूपता होनेकी सिद्धिमे पूर्वकालभावित्व और समानजातीयत्व हेतुकी अनैकान्तिकता - उक्त विकल्पोमे यदि पहिला विकल्प कहोगे कि भाई अगले ज्ञानसे पूर्वमे वह ज्ञान है ना तो पूर्वकाल मे होवे कारण अगले ज्ञानमे वह ज्ञानरूपता उत्पन्न कर देता है ना भाई इसमे तो समान क्षणोंके साथ व्यभिचार आ गया । जैसे मान लीजिए -- देवदत्त व यज्ञदत्त ये दो आदमी बैठे है और उन दोनों पुरुषोंके शरीरमे अलग-अलग ज्ञानोंकी परम्परा चल रही है । अब ८ बज कर ? मिनटपर देवदत्त नामक पुरुषमे जो ज्ञान हो रहा है वह ज्ञान ८ बजकर २ मिनटमे यज्ञदत्तके ज्ञानमे ज्ञानरूपता क्यों नहीं पैदा करता, क्योंकि पूर्वकालमे तो हो गया । देवदत्तके ज्ञानोमे तो वश ८ बजकर पहिले मिनटमे उत्पन्न हुए ज्ञानने उम्मी देवदत्तके ८ बजकर दो मिनटमे होने वाले ज्ञानमे ज्ञानरूपता तो लादी और वह यज्ञदत्तमे ८ बजकर दो मिनटपर जो ज्ञान हुआ उसमे ज्ञानरूपता न डाले, इसका क्या कारण है ? बोधरूपता न डाल देगा तो पूर्वकालभावित्वका व्यभिचार हो जायगा, अर्थात् पूर्वकाल भावी होनेसे पूर्व ज्ञान उत्तर ज्ञानमे ज्ञानरूपता पैदा कर देता यहा हेतु सन्तोष हो गया । और, यदि दूसरा विकल्प कहोगे कि समान जातीयपना है अर्थात् यह भी ज्ञान है वह भी ज्ञान है इसलिए ज्ञान अगले ज्ञानमे ज्ञानरूपता तो डाल देता है तो भी दूरे पुरुषमे उत्पन्न होने वाले ज्ञानसे फिर भी व्यभिचार आ गया । अर्थात् समान जातीय ही ज्ञान तो देवदत्तका है और समान जातीय ही ज्ञान यज्ञदत्तका है । तो देवदत्तका ज्ञान यज्ञदत्तके ज्ञानमे ज्ञानरूपता क्यों नहीं पैदा कर देता है ? और, साथ ही पूर्वकाल भावीका भी अब विकल्प न रहा । तुमने केवल समान जातीयताके नातेस एक ज्ञान दूसरे ज्ञानमे ज्ञानरूपता उत्पन्न कर देना यह मान लिया तो दूसरेको सनानमे होने वाल सारे ज्ञानोमे ज्ञानरूपता बना दे देवदत्तका नाम । तो अन्य सत्त्वान में होने वाले ज्ञानके साथ यह समान जातीयत्व हेतु अनैकान्तिक होता है ।

बोधसे बोधरूपताके सम्बन्धमे विचार -- स्याद्वाद पिढान्तसे इस समस्या पर कुछ दृष्टि डालें तो पहिले निम्न गित्यात्मक एक आधार मानना पड़ेगा । ज्ञान तो उत्पन्न होते रहते हैं । वे प्रतिसमयके एक-एक ज्ञान परिपूर्ण पदार्थ नहीं हैं किंतु एक जीवके प्रतिसमयमें जो ज्ञानस्वरूपका परिणामन चलता है वह परिणामन है इत्येक समयके ज्ञान ज्ञान, तो ऐसा माना जानेपर पहिला ग्यान ग्यानरूप ही तो है ना सो अगला ग्यान ग्यानरूप ही बने इसमे कोई आपत्ति नहीं आती । न यह दोष आता है कि देवदत्तका ग्यान यज्ञदत्तके ग्यानमे ग्यानरूपता क्यों नहीं पैदा करना ? नहीं करता क्योंकि उपादाने भिन्न है । कोई एक ग्यान अगले सारे ग्यानोमे ग्यानरूपता क्यों नहीं पैदा करता ? यों नहीं पैदा करता कि कार्य उपादानसे होता है और उपादान माना गया है पूर्व पर्याय सयुक्त द्रव्य । तो कोई किसी भी पर्यायमें रहने वाला द्रव्य अगली पर्यायकी पर्यायकी उत्पत्तिकारण बनेगा, न कि अगले समयकी पर्यायोंका उत्पन्न न करके भविष्यकी सारी पर्यायोंका कारण बनेगा । तो स्याद्वाद दृष्टिसे

तो ग्यामों ग्यामवता भी बननी है और रागादिमान बिगमसे ग्यामिरहि- पन की उत्पत्ति भी बननी है ।

योगमें योगस्वभावकी सिद्धिमें एकमात्रानाग्य हेतुकी अल्प ज्ञानमें व्यभिचारिमात्रा प्रदत्तान - उक्त हो बिगमोंकी अपूर्व बाद भौतिक नीचा बिगमके मुख्य-पक्षमें कह रहे हैं कि ग्यामों ग्यामस्वभाव बननी है, और ग्यामों में मिश्र करनेमें यदि एक संतापन हेतु दाने, तब कि भुक्ति के ग्याम, ग्याम ग्याम मारे एक संतापमें उत्पन्न रह है हम कारणमें ग्याम से एक ग्याममें ग्यामस्वभाव पैदा कर देता है । जैसे कि बड़े समकालर दानोंका ज्ञान - नो ग्याम, दाना दानों पनर पनने पनने दानोंकी नीचे देनी है । एक ग्याम है नो वे इसी प्रकार एक ग्याममें ग्यामों कारण एक ग्याम दूसरे ग्यामों ग्यामस्वभाव बना देता है ऐसा यदि मानोये जो उक्त अन्तिम ग्यामों व्यभिचार दानगा, अर्थात् नो योगिनीका अन्तिम ग्याम है वह अन्तिम ग्याम तो एक ग्यामों पैदा नही कर पाया क्योंकि योगिनीके मरगमें जो अन्तिम ग्यामस्वभाव है वह उत्तर ग्यामस्वभावकी गरी उत्पन्न करता । बिगमवादके मतमें यह दानोंकी कहा गया है कि एक भव मिश्र देवे कि भी ग्याम न ग्याम है । मैं जानन कोई दानगा है यह जब तक भव बना है तब तक जीवका गमार है । बिगमवादके सिद्धान्तमें जब यह भव दूर हो जाय और यह मात्र नें कि मैं नो कुछ हूँ ही नही है यह ग्यामस्वभाव, नो यह स्वतन्त्र पदार्थ है । हमकी मता तो समझतक जी नही है यह एक समयमें होता है और इसी समयमें विचिन हो जाता है । ऐसा माननेपर होता क्या है कि एक धार्मिकों ऐसा ग्याम होता है कि जो मिश्र गया तो फिर उसके बाद नया ग्याम नहीं होता । इसीका नाम निर्वाण माना है । जैसे दीपकका निर्वाण क्या ? दीपकमें जो लो घन रहती है उस लोके बाद लो, यों घनता रहता है । घटे भर जना दीपक घटे भरमें त्रियने प्रसरगत समय है प्रत्येक समयमें उस लोके बाद लोका स्वरूप बना, दूसरा तीसरा चौथा लो, यों प्रसरगते लो इसमें गने । कदाचित किसी प्रकारमें किसी एक लोके बाद दूसरा लो न आए तो इसके मायने है कि सारी लो भव न आयेंगी अब दीपक तत्तम हो गया । तो इसी प्रकार जिस ग्यामके बाद दूसरा ग्याम न आयगा उस अन्तिम ग्याममें देखिये सनान लो एक धी भगर बोधस्वता उत्पन्न न हो सकी लो उस अन्तिम ग्यामसे अनेकानिक द्वेष होता है । अत यह विकल्प भी ठीक नहीं कि एक गतान होनेके कारण ग्यामसे ग्यामरूपता बननी है ।

क्षणिकवादियोंका ज्ञानसे ज्ञान होते रहनेका वक्तव्य विज्ञानवादी कह रहे हैं कि हम अन्तिम ज्ञान कोई मानते ही नहीं हैं अर्थात् प्रत्येक ज्ञान नये ज्ञानोंको उत्पन्न करता ही रहता है । अन्तिम ज्ञान तो वह कहलाये कि जिसके बाद फिर ज्ञान उत्पन्न न हो । जब जीव मरण करता है तो मरण शरीरमें रहने वाला ज्ञान अन्य ज्ञानको उत्पन्न कर देनेका कारण होता है । मरण शरीरमें रहने वाला ज्ञान गर्भ

अवस्थामे होने वाले ज्ञानका कारण है और जगती हुई अवस्थाका ज्ञान सोई हुई अवस्थाके ज्ञानका कारण है । अन्तम ज्ञान कुछ नहीं हुआ करता । इसका भाव यह है कि सोई हुई अवस्थामे लोगोको यह मालूम मा होता है कि इसके कुछ ज्ञान नहीं है । ग्यान बिना यह देखो मूर्खा सा बेहोश पडा है और लगता भी बेहोश सा है पर सोई हुई अवस्थामें भोग्यान बराबार चल रहा है । किन्तु, वैशेषिक सुषुप्तावस्थामे ग्यान नहीं मानते सो जो विग्यानवादी हैं ग्यानसे ग्यानकी उत्पत्ति मानते हैं उनसे पूछा जा रहा है कि सोई हुई अवस्थामे ग्यान कहासे आ गया ? इस ग्यानको किसने पैदा किया ? तो उनका उत्तर है कि पहिले जाग रहे थे तब तो ग्यान था, तो जागृत अवस्थामे होने वाला ग्यान सोई हुई अवस्थाके ग्यानका कारण होता है । इसी प्रकार मरण शरीरमे रहने वाला ग्यान नये शरीरके गर्भमे होनेवाले ग्यानका कारण बना है ।

ज्ञानमे ज्ञानान्तरकी उत्पत्ति माननेपर भी सन्तानान्तरके ज्ञानसे व्यभिचारित्वके अनिवारणका वैशेषिको द्वारा कथन—मरणग्यानसे व जाग्रत गयानसे गभग्यान व सुषुप्लग्यानकी उत्पत्ति माननेपर वैशेषिक कहते हैं कि ऐसा कहने पर भी तो एक सनान्त हेतु निर्दोष नहीं रह सकता क्योंकि मरण शरीरमे जो ग्यान होता है उसे मान लिया तुमने कि बीचमे होनेवाले शरीरके ग्यानका कारण अथवा गर्भ वाले शरीरके ग्यानका कारण तो इससे यह व्यभिचार दोष दूर नहीं हो सकता कि वह अन्य सनानमे भी ग्यानका जनक क्यों नहीं हो जाता ? यह माना जानेपर भी मरण समयमें जो शरीरमे ग्यान था वह रास्तेमे विग्रह गतिमें जो कार्माण शरीर चलता है उस शरीरमे गयनका कारण है अथवा यह मरण समयका शरीरग्यान गर्भ शरीरमें ग्यानका कारण बन जायगा । इतना कहने पर भी यह नियम तो न बना कि वह हम ही शरीरके ग्यानका कारण बने । उस समय अनेक जीव पैदा हो रहे हैं तो किसी भी शरीरका ग्यान किसी भी पैदा होने वाले जीव शरीरके ग्यानमे कारण क्यों नहीं हो बैठा ? क्योंकि अब निश्चित हेतु तो कुछ नहीं रहा ।

सान्वयज्ञानसे उत्तरज्ञानके होनेका प्रतिपादन—इसका स्पष्टीकरण स्याद्वादविधिसे इस प्रकार है कि मरणसमयका ज्ञान अगले जन्मके समयके ज्ञानका कारण होता है लेकिन वह ज्ञान परिणामन है । उन ज्ञानोका आधारभूत आत्मा है । कोई एक आत्मा मान लिया जाय और फिर उस आत्माका एक क्षणका ज्ञान उत्तर क्षणके ज्ञानका कारण माना जाय तो तो सही बैठता है, पर जहाँ आत्मा नामक कोई पदार्थ ही नहीं है, एक एक समयके होने वाले ज्ञानका ही नाम आत्मा है अर्थात् जैसे एक मिनटमें हजार समय हैं तो व । हजारो ज्ञान हुए और एक एक ज्ञानका ही नाम एक एक पूरा आत्मा है अर्थात् हजारो आत्मा हुए । तो जब वह ज्ञान पदार्थ स्वतन्त्र पूरा सत्त्वान है तो एक पदार्थका दूसरे पदार्थके साथ कार्य कारण क्या ? नियम क्या ? तो पदार्थ न्यारे-न्यारे सत् हैं उन पदार्थोंका कारणपना क्या ? जैसे एक

शरीरमे रहने वाला ज्ञान दूसरे शरीरमे रहनेवाले ज्ञानका अनुभव तो नहीं कर सकता क्योंकि वे जुदा हैं दोनों । ता इसी तरह एक ही शरीरमे उत्पन्न होते रहने वाल ज्ञान चू कि परिपूर्ण पदार्थ हैं, स्वतन्त्र सत्तावान हैं तो इनका एक दूसरेसे क्या-सम्बन्ध ? और फिर एक ज्ञान-दूसरे ज्ञानमे बोधरूपता कैसे आ सकती है ? तो एक सतानमे वे ज्ञान चल रहे हैं इस कारण पूर्वज्ञान अर्थात् ज्ञानमे बोधरूपता ला देवे यह माना जाय तो यह माननेपर इस अन्तिम ज्ञानमे व्यभिचार आया और यदि माना जाय कि अन्तिम ज्ञान कोई है ही नहीं प्रत्येक ज्ञान नये ज्ञानमे बोधरूपता उत्पन्न करता है । तो एक शरीरका ग्यान दूसरे शरीरके ग्यानका कारण क्यों नहीं बन जाता ?

अन्यके ज्ञानसे अन्यके ज्ञानके होनेके सम्बन्धमे प्रश्नोत्तर—अब विज्ञान-वादी कहते हैं कि हम एक शरीरके ज्ञानको दूसरे शरीरके ज्ञानका कारण मानते हैं । जैसे पढ़ाने वाले अध्यापकका ज्ञान शिष्यके ज्ञानका कारण है । कौन कहता है कि एक शरीरका ज्ञान दूसरे शरीरके ज्ञानका कारण नहीं बनता । शिक्षक पढ़ाता है, शिष्य ज्ञान हासिल करता है तो इस प्रकार शिक्षकका ज्ञान उस शिष्यके ज्ञानका कारण बना कि नहीं ? तो एक शरीरका ज्ञान भी दूसरे-शरीरके ज्ञानका कारण बनता है, ऐसा क्षणिकवादियोंके कहनेपर वैशेषिक पूछते हैं कि उपाध्यायका ज्ञान शिष्यके ज्ञानका कारण बन गया, पर दुनियामें जो इतने आदमी मरे हुए हैं उनके ज्ञानका कारण क्यों नहीं बनता ?-यदि कहो कि कर्मवासना इसको नियामक है, जैसी जिसके साथ वासना लगी है, जो वासना भी ज्ञानरूप ही है, अथवा कहो कि ग्रहण लगा है, क्रिया लगी है, वह नियंत्रण करती है कि-उपाध्यायका ज्ञान शिष्यके ज्ञानका कारण बनेगा, ढोर चराने वालेके ज्ञानका कारण न बनेगा, तो वैशेषिक उत्तर देते हैं कि वासना भी तो ज्ञानको छोड़कर अन्य कुछ नहीं क्योंकि-विज्ञानवादमें सर्व कुछ तत्त्व ज्ञान ही माना गया है सो वासना भी ज्ञान है और वासनाका है ज्ञानसे-तादात्म्य सम्बन्ध फिर वह ज्ञान सामान्य रह गया । तब फिर-ज्ञानसे ज्ञानरूपता बनती है यह बात सर्वसाधारण बन चुकी, फिर किसीका ज्ञान किसी दूसरेके ज्ञानका कारण क्यों नहीं बन जात ?

क्षणिकवादीका और विशेषवादीका ज्ञानके सम्बन्धमे मन्तव्य—दोनों दार्शनिकोंके प्रश्नोत्तरका भाव यह है कि विज्ञानवादी तो यह मानते हैं कि एक-ज्ञान अगले ज्ञानका कारण बनता है और विशेषवादी मानते हैं यह कि ज्ञानगुण है, आत्मा से जुदी चीज है, उसका आत्मामे सम्बन्ध होता है । और ज्ञान निकल गया आत्मासे उसका नाम है मोक्ष । ज्ञानकी शुद्धि करनेकी कोई आवश्यकता नहीं है । ज्ञान क्या शुद्ध होगा ? ज्ञानसे ही तो सारे भगड़े लग गए । इन खम्भा, ईंट, पत्थर आदिकमें ज्ञान नहीं है तो देखिये, ये कैसे आरामसे पड़े हैं, इन्हें कोई विकल्प ही नहीं है । इस ज्ञानसे ही तो सारा कष्ट हो बैठा । उसकी क्या शुद्धि करना ? यह ज्ञान दूर हो जाय

आत्मासें और इन जड़ पदार्थोंकी भाँति केवल रह जाय आत्मा, वस शान्ति तो उ है, निर्वाण उसमे है ऐसे ये दो सिद्धान्त सामने चल रहे हैं जो परस्पर एक दूसरे अपने मन्तव्य रख रहे हैं। इस प्रसङ्गमे विज्ञानवादियोंका यह कथन चल रहा है सोई हुई अवस्थाका जो ज्ञान है। जगते समयका ज्ञान सोते समयके ज्ञानका कारण उस ज्ञानके कारण सोई हुई अवस्थामे भी ज्ञान बना रहता है वैशेषिक कहते हैं कि बात तो असम्भव है, ठीक नहीं है क्योंकि सोई हुई अवस्थामे अगर ज्ञान मान लो जगे और सोयेमे कुछ फर्क ही न रहा। जगेमे भी ज्ञान था और सोये हुएमे भी ज्ञान रहे हो, तब तो जगे और सोयेमे फर्क न होना चाहिये। लोग फिर क्यों पहिचानते हैं कि यह सोया है यह जग रहा है ? इसी कारण तो पहिचानते हैं कि उस सोये हुएमे ज्ञान नहीं है और उस जगे हुएमे ज्ञान है। तभी तो ऋतु बता देने हैं कि आदमी सोया हुआ है और यह आदमी जग रहा है। अब तुम ज्ञान मान रहेहो दो मे। जगे हुएमे भी ज्ञान है और सोये हुए में भी ज्ञान है। तब फिर उसका कोई फर्क न रहना चाहिये। क्योंकि जागने वाला पुरुष जिस तरह स्वसवेहित ज्ञानका उपयोग कर रहा है उसी प्रकार सोया हुआ मनुष्य भी स्वसवेहित ज्ञानका उपयोग कर रहा फिर उनमे फर्क क्या रह जायगा ?

जागृतदस्थाके ज्ञान और सुषुप्तावस्थाके ज्ञानके सम्बन्धमें सक्षिप्त विवरण—इस प्रसङ्गपर स्याद्वादी थोड़ा सा स्पष्टीकरण कर रहे हैं कि सोई हुई अवस्था ज्ञान नहीं है यह तो कहा ही नहीं जा सकता क्या उस समय जीव ज्ञानरहित होगया सोई हुई अवस्थामे ज्ञान अवश्य है, तब यह भी नहीं कह सकते कि जागी हुई अवस्था सोई हुई अवस्थामे कुछ भेद न रहना चाहिए, कोई विशेषता न रहना चाहिए, क्योंकि सोई और जागी हुई अवस्थामे कुछ भेद न रहा क्योंकि सोई हुई अवस्थामें विज्ञानव सद्भाव होनेपर भी जो अति तेज निद्रा आ रही है उसके कारण वह ज्ञान तिरोभू हो गया है, ज्ञान दब गया है, ढक गया है। उस ज्ञानका अभिभव हो गया इससे प्रक विशेषता जाहिर होती है जागी हुई अवस्थासे सुषुप्तावस्थामे। सोई हुई अवस्थामें त ज्ञानका तिरोभाव है और जागी हुई अवस्थामे ज्ञानका आविर्भाव है। जैसे कोई पुरुष पागल हो गया तो पागल और गैरपागलमें लोग अन्तर जानते कि नहीं ? नहीं तं गैरपागलको ही पागल कहें और पागलसे भी अपना सम्बन्ध बना लें। लोगोके समझमे है ना यह कि यह पागल है, और यह पागल नहीं है यह सप्रश्न कैसे बनी ' यो ही तो बनी कि पागलके ज्ञानमें कुछ अभिभव है, तिरोभाव है, कुछ बिगाड है विशुद्धि प्रकट नहीं है। और जो पागल नहीं हैं उनका ज्ञान शुद्ध प्रकट है। तो अन्तर्जैसे यहाँ समझा गया है ऐसे ही अन्तर जागे हुए और सोये हुए पुरुषमें भी समझना चाहिए। जागे हुए और पुरुषका ज्ञान आविर्भूत है और सोये हुए पुरुषका ज्ञान तिरोभूत है। अथवा जैसे कोई दवा सु घानेसे मूर्छित हो गया तो ऐसे मूर्छित पुरुष और गैर मूर्छित पुरुषमे लोगोको फर्क मालूम होता है कि नहीं ? फर्क मालूम होता है।



वह क्या फर्क दिखाई देता है कि यह मूर्खित पुरुषका तो मदिरादि पीनेसे जो इसमें मद वेदना उत्पन्न हुई है उससे इसका ज्ञान अभिभूत हो गया है और जो मूर्खित नहीं है उसका ज्ञान मद वेदनासे अभिभूत नहीं है।

17

सुषुप्तावस्थामे ज्ञानका अतीनिद्रासे अभिभव- देखिए मूर्खित होनेका अर्थ क्या है ? मदकी वेदनासे पीड़ित होनेका नाम-मूर्खित होना है। तो क्या मूर्खित हुआ पुरुष, मजेमें है ? लोगोंको ऐसा दिवता है कि यह बहुत आनन्दमें है। यह पहिले बहुत विद्वान् था, इष्ट वियोगमें रोना था, इसको तेज मदिरा मिला दिया तो यह मूर्खित पड़ गया, अब इसको कोई वेदना नहीं। अरे इष्ट वियोगमें जो उससे वेदना हुई थी उससे भी तब वेदना है इस मूर्खितको जो कि मद वेदनासे पीड़ित हो रहा है। अन्यथा फिर यह कह लो कि पुरुषमें तो अच्छे निगोदिया जीव हैं। इन जानवरोंसे अच्छे तो ये पेड़ बास्ताति हैं, क्योंकि ये खड़े हैं, ये न रोते हैं न हिलते डुलते हैं, न चिल्लाते हैं। अरे इनको तो जानवरोंमें भी अधिक वेदना है। जैसे मद अवस्थामे मद वेदनासे पीड़ित होता है और उसका ज्ञान तिरोभूत हो गया है और जो मूर्खित नहीं है उसका ज्ञान आवधान है, स्पष्ट है, तब तो इनमें अन्तर नजर आ रहा है ना। तो इस प्रकार जाग्रत अवस्थामे और सोई हुई अवस्थामे भी अन्तर है। वह अन्तर यह है कि अतिनिद्रासे अभिभूत ज्ञान है, सोये हुएका और अतिनिद्राके आभावसे जगने वाले का ज्ञान अभिभूत हुआ नहीं है। देखिये—यहाँ अतीनिद्रासे तिरोभाव बनाया गया है, क्योंकि नींद तो इस समय हग आन भी ले रहे हैं। ले रहे हैं ऐसी कि हम चाहे जग रहे हैं हम बात सुन रहे हैं, पर बहुत हल्की नींद इस समय भी आ रही है जिससे कि कोई ज्ञानका तिरोभाव नहीं हो पा रहा है। तो छोटी नींदका काम तिरोभाव नहीं है जहाँ अतिनिद्रा आ रही है वहाँ ज्ञानका तिरोभाव है और जग और भी नींद आ जाय तो भी श्रोता महोदयका ज्ञान फिर भी पूरा दबा नहीं है, उनसे अगर सोये हुएमें वक्ता पूछ बैठ कि कहो लालाजी सो रहे हो क्या ? तो कहेंगे नहीं सा व, सुन रहा हूँ। तो छोटी-मोटी निद्रासे ज्ञान अभिभूत नहीं होता। निद्रा तो प्रायः हर समय आ रही। खाने वाले बच्चोंमें किसीमें तो यह बात स्पष्ट देखनेको मिल जाती है, कहो कीर भी नीचे गिर जाय। तो यहाँ अतीनिद्राकी बात कह रहे हैं।

विज्ञानवादियों द्वारा मिद्धत्वसे सुषुप्तज्ञानका अभिभव कहे जाने पर मिद्धत्वके स्वरूपका विशेषवादियों द्वारा प्रश्न वैशेषिकोंने यहाँ यही तो उल्लेख दिया ना, कि ज्ञान यदि ज्ञानकी धारा बनाये रहता है तो सोय हुएमें और जगे हुए पुरुषमें कोई विशेषता न होना चाहिए। तो इसी बातपर विज्ञानवादी अब पुन कह रहे हैं क्योंकि उन्हें थोड़ा इस समयमें म्याद्वादके कथनसे बल मिला, तो पुन कहते हैं कि हाँ यही बात है। सोई हुई अवस्थामे अतिनिद्राके कारण ज्ञान अभिभूत

हो गया है । अथवा अब अति जडताके कारण सोई हुई अवस्थामे ज्ञानका तिरोभाव हो गया है इसलिए जगे पुरुषमें सोये पुरुषमे विशेषता नजर आती है । वैशेषिक कहते हैं कि वह अति जडता अथवा अतिनिद्रा भी तो ज्ञानका घर्म माना हुआ, तुम्हारे यहाँ तो ज्ञानके सिवाय और कुछ तत्त्व माना ही नहीं गया । एक विज्ञानाद्वैत है, तो निद्रा भी ग्यानस्वरूप है, वह बेहोशी भी ग्यानस्वरूप है वह जडता भी, गद्यानस्वरूप है । तो उसका तो गद्यानसे तादात्म्य हो गया और जिसका गद्यानसे तादात्म्य है वह ग्यान का तिरोभाव कर के ये बात नहीं बन सकती । यदि कहो कि वह अतिनिद्रा अथवा अतिजडता ज्ञानसे भिन्न चीज है तब फिर यह बतलावो कि वह मिद्धता, मिद्धता नाम है इन दोनों अवस्थाओंका चाहे अति जडता आ जाय और चाहे अतिनिद्रा आ जाय, दोनों पुरुषोंको मिद्ध कहा करते हैं । तो भी मिद्धपना यदि विज्ञानसे निराला है तो उसका स्वरूप बतलावो । पदार्थ तो ५ प्रकारके माने गए = रूप, वेदना, विज्ञान, संज्ञा और सस्कार । क्षणिकवादियोंने पदार्थ इस तरहके ५ माने हैं । अब देखिए ! जिनको जो स्पष्ट समझमे आया उसने उस ही प्रकार पदार्थोंकी सख्याका निर्माण किया । वैशेषिकोंकी दृष्टि, उनका मूड कुछ इस तरहका एक ही पदार्थमे भेद कर करके बोध करनेका था । तो उन्होंने इस तरह पदार्थ ७ माने हैं—द्रव्य, गुण, क्रिया, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव । यहाँ माने गए हैं—रूप, वेदना, विज्ञान, संज्ञा और सस्कार । तो तुम्हारे इन ५ पदार्थोंके स्वरूपमेसे उस मिद्धपनेका स्वरूप क्या है सो तो बताओ ?

मिद्धत्वका स्वरूप—इस प्रश्नको सुनकर यद्यपि स्याद्वादों लोग ज्ञानको स्थितन्त्र सत् पदार्थ नहीं मानते और उनके प्रति यह प्रश्न भी नहीं हो सकता, लेकिन थोड़ीसी स्पष्टता कर रहे हैं उस वैशेषिकके प्रश्नके विरोधमे कि हाँ उस मिद्धताका स्वरूप है । मिद्धादि सामग्रियोंके कारण निद्रा होनेके कारण भविष्यमान होनेके कारण जो एक ज्ञान अनध्यवसाय हो गया है और आध्यात्मिक अर्थके विचारमे अब नहीं लग रहा है । चलते हुए पुरुषके पैरमे जैसे तृण छू जाय तो तृणस्पर्शसे ज्ञान जैसे एक अनध्यवसायरूप रहता है, उसके समान सोई हुई अवस्थामे ज्ञान रहता है, यह है मिद्धत्व का स्वरूप । देखिये ! यहाँ उत्तर तो देना चाहिए था बौद्धोंको, पर गुणोच्छेदका नाम मोक्ष है, यह बात विशेषवादकी नहीं समझमे आई, इस कारण हाँ जिन जिनसे विमेषवादियोंको विवाद है उन उनके पक्षको थोड़ा स्याद्वाद भी स्पष्ट कर रहा है और देखिये कितना अच्छा स्पष्टीकरण है, इसमे अच्छा स्पष्टीकरण और क्या हो सकता है मिद्धत्वके बारेमें ? सोई हुई अवस्थामे कुछ अभिभूत विकृत ज्ञान है तो उस ज्ञानका स्वरूप क्या है ? सो बतलावो ! अब जरा कुछ युक्तियोंको खोजें तो यह प्रश्न ठठ सकता है कि बतलाओ सोई हुई अवस्था वाले पुरुषका ज्ञान कौनसा ज्ञान है ? सम्यग् ज्ञान है कि सशयज्ञान है या विषयज्ञान है कि अनध्यवसाय ज्ञान है ? तो यहाँ स्पष्ट किया गया कि अनध्यवसाय ज्ञान है । इतना साफ बताया कि सोए हुए पुरुषका जो

ज्ञान है वह अन्वयवसायका भेद है चली हुई, जगती हुई हालतमें जो तृणस्पश आदिरुका सामान्य ज्ञान होता है वह अन्वयवसाय जरा कुछ अछाया हो गया और सोई हुई अवस्थामें वह भीतरी ज्ञान चल रहा है जिसको उस कालमें वह अनुभव नहीं करता पर जागनेपर अनुभव करता है कि हा कुछ था । तो वह अन्वयवसायका एक प्रकार है । कैसे नहीं है उम मिट्टनासे अविभूत ज्ञान का स्वरूप ?

विशेषवादियों द्वारा अभिभवके स्वरूपपर दो विकल्प और प्रथम विकल्पका निराकरण अब वैशेषिक उस अभिभवके स्वरूपपर प्रश्न कर रहे हैं कि सोई अवस्थामें ज्ञानका तिरोभाव हो गया, ढक गया, तो इस अभिभवका अर्थ क्या है ? क्या इस अभिभवका अर्थ विनाश है कि ज्ञानका विनाश हो गया ? यदि ज्ञानका विनाश हो गया अभिभवका यह अर्थ माना जायगा तो ज्ञानकी सत्ता ही न रही, फिर झगडा हो किस बातका रहा कि पूर्वज्ञान उत्तर ज्ञानका कारण है ऐसा मिट्ट करनेमें मेहनत ही क्यों की जा रही है ? वहाँ उत्तर ज्ञान रहा ही नहीं अभिभव हो गया, अर्थात् विनाश हो गया । अथवा मानने थोड़ी देरको विनाश हो गया तो विनाश किसी कारणसे ही तो हुआ । अभिभवके कारण विनाश हो गया तो फिर विनाश कि-हुँतुक न रहा, सकारण हो गया । विज्ञानवादमें पदार्थकी उत्पत्ति भी किसी कारण से नहीं होती है और पदार्थका विनाश भी किसी कारणसे नहीं होता । क्षणिकवादमें पदार्थ स्वयं ही अपने स्वरूपका लाभ लेता है और स्वरूप लाभके समय ही वे पदार्थ उसी पदार्थके कारण नष्ट हो जाते हैं । एक पदार्थ दूसरे पदार्थका कारण बने यह बात क्षणिक सिद्धान्तमें सम्भव नहीं है । यह तो पदार्थका स्वरूप बनाया है कि पदार्थ हुआ, उसी समय आया, उसी समय गया दूसरे समय भी तो नहीं ठहरता, कोई पदार्थ ऐसा क्षणिक है । तो ऐसे सिद्धान्तमें न तो सोई हुई अवस्थाके ज्ञानकी पता बताई जा सकती है और न सोई हुई अवस्था वाले पुरुषके ज्ञानका विनाश भी बनाया जा सकता है इसलिए अभिभवका अर्थ विनाश तो कह नहीं सकते ।

विशेषवादियों द्वारा अभिभवस्वरूपके द्वितीय विकल्पका निराकरण— यदि कहो कि अभिभवका अर्थ है तिरोभाव, तो कहते हैं कि यह बात भी युक्त नहीं, क्योंकि विज्ञानकी सत्ताका ही नाम सम्बेदन है ऐसा जब माना गया है तो विज्ञानका तिरोभाव नहीं हो सकता है । ज्ञान है और दवा है, यह कहना युक्त नहीं है, क्योंकि ज्ञान तो सम्बेदनात्मक हुआ करता है । उसके दबनेका क्या अर्थ है ? कोई पत्थर लकड़ी जैसी चीज नहीं है ज्ञान, जैसे कि कहीं कोई वस्तु रख लिया तो दब गया । अरे ज्ञानका नाम ही सम्बेदन है । सम्बेदन क्या किसीमें दबाया जा सकता है ? किसी भी प्रकार सोई हुई अवस्थामें तुम ज्ञानका सङ्काव निद्ध नहीं कर सकते । तब फिर अन्तिम ज्ञान बन गया ना कुछ ? तो एक सत्तापना होनेसे यदि बोधसे बोधरुता मानोगे तो अन्तिम ज्ञानसे यो व्यभिचार दोष होता है इस कारण यह कहना युक्त

नहीं है कि ज्ञानसे ज्ञानरूपता उत्पन्न होती चली जाती है ।

मसार और मोक्षका वस्तुगत स्वरूप — इस प्रकरणमें मोक्षका स्वरूप बताया जा रहा है । मोक्षका स्वरूप जानना कल्याण चाहने वाले भाईयोका मुख्य कर्तव्य है । मुख है मोक्षमें और दुःख है ससारमें । ससार नाम है अशुद्ध प्रकारके आत्माके भावोका । और मोक्ष नाम है आत्माके ही शुद्ध भावोका । यह जो दुनिया है यह जो स्थान दिख रहा है यह जो कुछ नजर आ रहा है इसका नाम ससार नहीं है । ससार नाम है आत्माके रागद्वेष मोह भावोका । इसी जगह अरहत भगवान भी रहते हैं उनके तो अब ससार नहीं रहा है । यद्यपि ससारकी ओर अवस्था है, शरीर-सहित हैं अगर उनको जीवन्मुक्त कहा गया है । तो इस जगह रहनेसे जीवको दुःख नहीं है । जगह बनी रहे, किन्तु जीवोमें जो रागद्वेषमोहका परिणाम चलता है, अज्ञानभाव वर्तता है उससे क्लेश है और उस ही भावका नाम ससार है । इसी प्रकार मुक्त हो जाते हैं तो वहाँ होता क्या है कि इस तरहके विभाव नहीं रहते । ज्ञानकी परिपूर्णता रहती है । आत्मामें जो स्वभाव है स्वरूप है उसका शुद्ध विकास हो जाय, अर्थात् अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति, अनन्त आनन्द प्रकट हो इसका नाम मोक्ष है ।

मोक्षके स्वरूपमें विशेषवाद और क्षणिकवादका मन्तव्य — मोक्षका स्वरूप तो यह है कि जहाँ ज्ञान और आनन्द गुणका परम विकास हो गया है, किन्तु इन प्रसङ्गमें दो दार्शनिक अरानी बात रख रहे हैं । वैशेषिकने तो यह अपना प्रस्ताव रखा कि आत्मामें जो ज्ञान गुण आदिक गुण हैं, इच्छा द्वेष आदिक अवगुण हैं उन समस्त गुणोका विधोय हो जाना विनाश हो जाना इसका नाम मोक्ष है और क्षणिकवादियो ने माना यह प्रस्ताव रखा कि विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति होना अर्थात् ऐसा ज्ञान होना कि जिस ज्ञान पदार्थों का दफिर सिलसिला न रहे, जन्म मरण न रहे, एक ऐसा ज्ञान पदार्थ प्रकट होना इसका नाम मोक्ष है । इन दो पक्षोंमेंसे आपको कौनसा पक्ष अच्छा लग रहा है ? क्या आत्मामें ज्ञानानन्द आदिक गुण खत्म हो जायें इसका नाम मोक्ष है यह भला लग रहा है अथवा विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति होना इसका नाम मोक्ष है, यह भला लग रहा है ? विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति का नाम मोक्ष है, यह भला लग रहा होगा । देखिये ! विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्तिका नाम मोक्ष है, यह कुछ अच्छा जच रहा होगा, लेकिन क्षणिकवादमें विशुद्ध ज्ञानकी आत्माका गुण नहीं माना है क्षणिकवादियोने ज्ञानका एक अनग पदार्थ माना है और ज्ञान ही ज्ञान है दुनियामें । पदार्थ ज्ञानके सिवाय अन्य कुछ नहीं है । यह जानाईलवदी क्षणिक सिद्धान्तका पक्ष है । आत्मा नहीं माना गया इस सिद्धान्तमें किन्तु हर समय जो ज्ञान उत्पन्न होते हैं वे एक एक समयमें ज्ञान ही पूरे-पूरे पदार्थ हैं इन तरहसे उस ज्ञान पदार्थको मानते हैं और उन ज्ञान पदार्थोंमें एक सेवान मानता है । जैसे कि एक सेनका दीपक जल रहा है तो जितनी जितनी सेनको घूँदे एक एक पहुँच पाती हैं, उतने ही दीपक हैं अर्थात् एक

क्या कि दोनाके प्रति आगका प्रतिबन्ध हो गया है न कि अग्नि दालको बका दे इमका प्रतिबन्ध हुआ । तब न तो उस समय अग्निका नाश कह सकते और न अग्निका तिरोभाव कह सकते । यही बात उस सोई हुई अवस्थाके ज्ञानकी भी है । उस समय अतिनिद्राके द्वारा जो सोए हुए ज्ञानका अभिभव हो गया है जिससे वहाँ अनुभव नहीं चलता, तो वहाँ न तो ज्ञानका नाश हुआ है, न ज्ञानका तिरोभाव हुआ है किन्तु ज्ञान का अभिभव ही हुआ है । प्रतिबन्ध जरूर हो गया है । दूसरा भी दृष्टान्त देखो । एक दीपक जल रहा है, उस दीपकके ऊपर यदि कोई मुला कनस्तर ओंघा रख दिया है या कोई मटका बगैरह ओंघाकर रख दिया है तो बतलावो उस जलते हुए दीपकका प्रवि-  
भव हो गया कि नहीं ? अब उस प्रतिबन्धका क्या यह अर्थ है कि दीपकका नाश हुआ ? नाश तो नहीं हुआ । क्या यह अर्थ है कि दीपकका तिरोभाव हो गया । तिरोभाव स्व पर प्रकाश वाले दीपकका क्या सम्भव है ? तो यदि यह कहोगे कि समझानेमें, बो जने में तो नहीं आ रहा कि अणिमयके समय उस अग्निका प्रतिबन्ध किस प्रकार होता है, मगर विश्वासमें है स्वरूप सामर्थ्यका प्रतिबन्ध है जैसे कि स्वरूपप्रकाशक स्वरूप प्रति-  
रोहित हो जाता है तो चैतन्यता अद्विरहित रहता है । वन, यही बात तो उस सोये हुएके ज्ञानमें है । इससे यह सिद्ध हो जाता है कि जगती हुई हालतमें भी ज्ञान था और सोई हुई हालतमें भी ज्ञान है । जगते हुएकी हालतमें अतिनिद्रा न होनेके कारण बोध रूपता है, वही अनुभव है । समझ चन रही है और सोये हुए पुरुषके ज्ञानमें अतिनिद्रा से अभिभव होनेके कारण वहाँ समझ नहीं चल रही है ।

रागादि विनाशके कारणके सम्बन्धमें क्षणिकवादीका मन्तव्य—इस प्रकरणमें मुख्य बात तो यह चल रही है ना कि विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति होनेका नाम मोक्ष है विशुद्ध ज्ञानके माथने क्या है । रागादिमान ज्ञान न रहकह रागादिरहित के ज्ञान होना । अथवा रागादिरहित ज्ञान क्या ? रागादि न रहन । यहाँ यह पूछा जाने पर कि ऐसा कौनसा उपाय है जिस उपायसे राग नहीं रहता ? तो क्षणिकवादीने कहा कि विशिष्ट भावनाका अभ्यास करनेसे रागादिका विनाश होता है । कोई एक विशिष्ट उत्कृष्ट भावना है ऐसी जिसके बार बार करनेसे रागादिकका विनाश होता है । इसके अनेक अर्थ हैं बारह भावनाये भी ऐसी हैं अनित्य, अशरण, ससार आदिक समस्त बारह भावनाये ऐसी ही हैं कि जिनका बार बार अभ्यास करते रहनेसे रागा-  
दिक कम हो जाते हैं अथवा रागादिकका कुछ नाश भी हो जाता है । इसका यह भी अर्थ हो सकता है कि ऐसी भावना बनाये कोई कि मैं तो केवल ज्ञानरूप हूँ । ज्ञानके अतिरिक्त मेरे आत्माका और कुछ स्वरूप ही नहीं है, ऐसा अपने आपके बारेमें ज्ञानमात्र हूँ । ज्ञानमात्र हूँ । ऐसी निरन्तर भावना लगाये कोई तो उस अभ्याससे भी रागका विनाश होता है । लेकिन ये क्षणिकवादी लोग क्या मानते हैं ? इन भावनाओंकी बात वे नहीं करते हैं । किन्तु यह भावना बताते हैं कि मैं कुछ नहीं हूँ । यह तो केवल एक ज्ञानक्षण है । जिस कालमें जो ज्ञान होता है वही पूरा पदार्थ है, लगातार मैं नहीं रहता

मैं कल था। आज हूँ। कल रहूँगा। ऐसा मैं ही नहीं मैं तो क्षणवर्ती हूँ। एक समय को उत्पन्न हो जाता हूँ फिर नष्ट हो जाता हूँ। मैं नित्य नहीं हूँ। इस प्रकारकी भावना कोई बनाये तो राग नष्ट होता है ऐसा ये लोग कहते हैं। और ऐसा माननेमें उन्होंने हित क्या समझा? हितकी बात क्या ठूँदी? यह हित ठूँडा कि जब हम यह गमझने हैं अपने बारेमें कि मैं पहले भी था अब भी हूँ, आगे भी रहूँगा तो अनेक विकल्प उत्पन्न होते हैं और अनेक उलझने आ जाती है। मैंने किया यह काम' मे कहेगा यह काम आदिक। इससे यह मानना श्रेयस्कर है कि मैं तो क्षणिक हूँ। सदा नहीं रहता हूँ मेरा पहिलेसे कोई लगाव नहीं है, आगे भी कुछ लगाव न रहेगा इस प्रकार क्षणमात्र अपने को माननेमें हित समझा है, यदि ऐसा क्षणिक अनेको मानें, आत्मा न समझे। सदा रहने वाला न समझे, ऐसी भावना बने तो उससे रागादिकका विनाश होता है।

क्षणिकवादमें, विशिष्टभावनाम्हामकी रागादिविनाशमें कारणरूपता की असिद्धि—रागादिविनाशके उक्त उपायपर विशेषगदी कह रहे हैं कि विशिष्ट भावनाके अभ्याससे रागादिका विनाश कहना अयुक्त है। क्योंकि विनाश तो आपने निर्हेतुक माना है तब अभ्यास कारण बन ही नहीं सकता। विनाश निर्हेतुक है, विनाश कारणके होता है, ऐसा क्षणिक वादियोंने कहा है। पदार्थ जब एक ही समय रहता है, अगले दूसरे समयमें रहता ही नहीं है, तो पदार्थ इस ही स्वभावके कारण हुआ और आगे उसका विनाश कोई कर ही नहीं सकता। तो दूसरा कौन विनाश करे। जिस समय कोई आत्मा उत्पन्न हुआ है उस समय पहला आत्मा तो रहा नहीं। उसका तो अभाव हो गया तो जिसका अभाव हो गया, जो है नहीं वह तो इसका नाश क्या करेगा? इससे आत्मा उत्पन्न होता है और अपने आप उसी समय नष्ट होनेमें हेतु कुछ नहीं रहा। कारण कुछ नहीं रहा। यह माना है क्षणिक वादियोंने, लेकिन यहाँ तो कारण आ गया रागका विनाश विशिष्ट भावनाके अभ्याससे हुआ। तो इसका सिद्धान्त से विरोध है। दूसरी बात यह है कि क्षणिकवादमें अभ्यास बन ही नहीं सकता, क्योंकि अभ्यास वहाँ होता है जहाँ व्याप्ता (ध्यान करने वाला) प्रवर्तित है। पर जहाँ ध्यान करने वाला कुछ है ही नहीं, तो क्षणिक होनेपर अभ्यास क्या बनायें? क्योंकि कि आत्मा क्षण क्षणमें नया-नया बनता है? जब नया-नया आत्मा बने तो अभ्यास फिर किसका किया जाय? एक आदमी हो, जिसपर बहुत सी बातें गुजरती हैं, ध्रुतसे धक्के लगते हैं, धोखे आते हैं, ज्ञान जगता है, समझ बनती है, ऐसा ही पुरुष तो अन्तः प्रकाश पानेपर ध्यान कर सकेगा। जो क्षण-क्षणमें उत्पन्न हुआ और नाश हुआ वह अभ्यास किसका करेगा। यह भी कहना युक्त नहीं है कि सत्तानकी अपेक्षासे उसमें एक अतिशय ऐसा बन गया कि अभ्यास कर रहे हैं वे सब क्षण-क्षणमें उत्पन्न होने वाले आत्मा। अतिशय न बननेका कारण यह अन्वयके अभावमें सत्तान भी कोई चीज नहीं बनती। अतः रागादिक सहित ज्ञानसे साधारण ज्ञानसे रागादिरहित ज्ञानकी याने असाधारण ज्ञानकी उत्पत्ति सम्भव नहीं है, क्योंकि अविशिष्ट (साधारण) ज्ञानसे उत्तरोत्तर

सातिशय ज्ञान कैसे उत्पन्न हो सके ? इस कारण भोगियोका ऐसा ज्ञान बनना कि जिसमें समस्त पलायनों दूर हो जायें ऐसे विज्ञानही उत्पन्न होनेका नाम मोक्ष है, यह क्षणिक वादमें नहीं बनना ।

मोक्षोपायकी जिज्ञासा और विवेचन देखिये जितने भी दार्शनिक हुए हैं सबने मार्ग निकाला है कि सत्ताके दुःखोंमें रहनेका उपाय क्या है। सबने अपनेका दुःखी अनुभव किया । ज क्षणिकवादी लोग हैं वे भी अपनेको दुःखी अनुभव कर रह हैं तब तो यह उ होने विचार डूँडा कि आत्मा क्षण क्षणमें नया नया होता है । पहिलेसे किमी आत्माका सम्बन्ध ही नहीं है । तो ऐसा ही मानने तो विस्तर दूर हो जायेंगे । ज सारी कल्पनायें समाप्त हो जायेंगी और एक अणुमात्रका त्रिसे ज्ञान है, उस रूप ही अनुभव वनेगा ता राग नष्ट होगा, कन्धन में दूर होंगी मोह भिटेगा । तब शान्ति मिलेगी तो तो इन विशेषवादिशने यह उपाय डूँडा है कि आत्मामें जो ज्ञान लगा हुआ है इससे ही तो दुःख है । जब स्वर आती है कि प्रभु मिलनें इतने साथ स्वयंका टोटा पड़ गया है, यह बात जानमें आयी तभी तो दुःख हुआ । तो सारे दुःखोंको बड़ यह ज्ञान है । इससे ज्ञान ही न रहे आत्मामें उसका नाम मोक्ष है । यह उन्होंने उपाय डूँडा कोई दार्शनिक पुत्रना है कि आत्माका सम्बन्ध तो एक सहज ज्ञान है, केवल ज्ञान स्वभाव, प्रीतिमानमात्र ज्ञाननमात्र, लेकिन अनादि कालसे उपाधिका सम्बन्ध है शरीर का बन्धन है कर्मोंका सम्बन्ध है । जिस कारणसे यह ज्ञान अपनी विशुद्ध हासतमें प्रकट नहीं होता और इसकी कल्पनाका रूप बन गया है । ज्ञान तो कालसे हैं वे सारी जीव गमर विकलरूपसे ज्ञान करते हैं, कल्पनायें उठाकर ज्ञान करते हैं, यह प्रभु है, यह मेरा प्रभु है, ये मेरे घरके लोग हैं, ये दूसरे लोग हैं । यह प्रभु इष्ट चीज है, ऐसा विकल कर करके यह ज्ञान बना करता है । जब आत्मके सहज ज्ञानस्वरूपा परिचय हो जायगा यह मैं आत्मा एक विशुद्ध ज्ञाननमात्र हूँ, इसमें जो कल्पनायें उठा करती हैं यह मेरे स्वरूपका काम नहीं है । यही राग भावका सतर्ग हा गया है जिससे ज्ञानका कल्पनारूप बन गया है । यदि राग स्नेहभाव इनका सम्पर्क न रहे तो इस तरहकी कल्पनायें नहीं बन सकती । इस रागको दूर किया जाय तो यह कल्पनाओंका विकृत रूप भी मिटे । और फिर ज्ञानका वह विशुद्ध स्वरूप ज्ञाननमात्र स्वरूप प्रकट हो तब शान्ति मिलेगी । यह उपाय बहुत कम दार्शनिकोंने जने पाया है ।

सान्धय विशुद्धज्ञानोत्पत्तिकी मोक्षस्वरूपताका प्रतिपादन—यहां कुछ समय तक विशेषवादी और क्षणिकवादीका परस्पर विरोध था, अब उस सम्बन्धमें स्याद्वादी लोग कुछ विस्तारपूर्वक वर्णन करेंगे और उस बीचमें कुछ शङ्कायें आयेंगी, उन्हें चाहे विशेषवादीकी तरफसे समझो, चाहे क्षणिकवादीकी तरफसे समझो । स्याद्वादी कहता है कि जो विशुद्ध ज्ञानके उत्पन्न होनेका नाम मोक्ष कहा है उसमें इतना संशोधन और कर दो कि विशुद्ध ज्ञानके सतानकी उत्पत्ति होनेका नाम मोक्ष

है तो यह सही बैठ जाना है। विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्तिमें आगे न रहा ज्ञान और विशुद्ध ज्ञानकी सतानकी उत्पत्ति कहनेपर यह सिद्ध होता है कि यह ज्ञान आगे भी प्रतिविशुद्ध रहेगा। जैसे मुक्ति अवस्थामें केवल ज्ञान हुआ तो अब केवल ज्ञान, केवल ज्ञान, इसकी ही सतान चलती रहेगी। अभाव न होगा, पर क्षणिकवादमें ज्ञानके सतानका अभाव हो जाता है ऐसा विशुद्ध ज्ञानको माना है। सतान होना, ज्ञानकी सतति होना यह मानना पड़ेगा। और, मानते भी हो कुछ सीमा तक। किन्तु वह चित्तकी सतति अन्वयसहित है अर्थात् उसमें आवा-रभूत आत्मा है। ज्ञान स्वतन्त्र एक एक पदार्थ नहीं है, एक पदार्थ तो आत्मा है और उस आत्मामें उत्तरोत्तर ज्ञान चलता रहता है। जब वह ज्ञान रागादिरहित विशुद्ध होता है तब उसका नाम मोक्ष है। अब यह ज्ञान विकृत चलता है, कल्पनाओं सहित चलता है तब इन ज्ञानोंका नाम है ससार। तो एक आत्मा मानना पड़ेगा, क्योंकि जो बँधा है वही तो छूटगा। जब बन्धन मानाये तो मोक्ष मानना पड़ेगा। अब एक समयमें ज्ञानपदार्थ उत्पन्न हुआ तो उसका वर्णन क्या रहा ? और भी क्या रहा ? एक आत्मा है, वह आत्मा अपने विभावोंसे बंधा है, और वही आत्मा अपने आत्माके महजस्वरूपके ज्ञानसे छूट जाता है, तो जो बँधा हुआ होता है वही तो छूटा करता है पर निरन्वय चित्त सतान माननेपर वर्णन भी मिथ्य नहीं होता है और जब वर्णन मिथ्य नहीं होता तो मोक्ष भी सिद्ध नहीं होता। क्या यह रक्त है कि दूसरा तो बँधे और तीसरा मुक्तिका उपाय करे तथा कोई चौथा छूटे। जब आत्मा नये-नये पैदा होने व ले कहते हैं तो बँधा तो कोई आत्मा या और मोक्षका उपाय किसी दूसरे आ माने किया और मोक्ष हुआ किन्ती अन्य आत्माका तो यह तो विडम्बनाकी बात है। एक सदा रहने वाला आत्मा पहिले मानो तब वर्णन और मोक्षकी बात मिथ्य हो सकती है।

क्षणिकवादमें बन्ध और मोक्षका अनियम - क्षणिकवाद बौद्धोंका सिद्धान्त है अर्थात् बौद्धबन्धु क्षण-क्षणमें नया-नया पदार्थ उत्पन्न होता है, कोई पदार्थ सदाकाल नहीं रहना, ऐसा मानते हैं। जैसे एक शरीरमें दिन भरमें अनेकों भावों करोड़ों आत्मा उत्पन्न होते हैं। एक आत्मा नहीं है और स्याद्वाद है जैनोंका सिद्धान्त। जैन लोग ऐसा मानते हैं कि आत्मा एक है, सदा रहता है, अजर अमर है, लेकिन यह आत्मा प्रतिसमय परिवर्तमानशील है तो यह आत्मा उपाधिके मन्वन्धसे, कर्मोंके मन्वन्धसे नाना गतियोंमें भ्रमण करता है और शेष, मान, माया, लोभादिक अनेक परिणाम किया करता है तथा निरुपाधि अवस्थामें विशुद्ध ज्ञानत्व परिणामन करता है। ऐसे यहाँ दो सिद्धान्त हैं ना, क्षणिकवाद और स्याद्वाद। तो क्षणिकवादि-योंके प्रति यह रहे हैं स्याद्वादों कि एक आत्मा यदि नहीं मानत और मानते हो कि जुड़े-जुड़े समयोंमें जुड़े-जुड़े ज्ञानपदार्थ पैदा होते रहते हैं तो फिर मोक्षका उपाय क्या करत ? क्योंकि एक आत्मा एक समय रहा, दूसरे समय दूसरा रहा। जब अलग-अलग समयोंमें अनेक पृथक् पृथक् आत्मा रहता है तब मोक्ष किसको कराते हो ? बँधा भी



कोई नहीं, मुक्त भी कोई नहीं, एक समयमें पैदा हुआ उसी समयमें नष्ट हुआ, अब किसको मोक्षकी जरूरत है ? कोई बैधा हो तब तो उसे मोक्षका उपाय करना चाहिए और करता है मोक्षका उपाय तो इसका अर्थ यह हुआ कि दूसरा तो कोई बैधा था और दूसरा ही कोई मुक्त हुआ है ।

ज्ञानक्षणोमे सत्तानकी एकताका सुभाव — इस प्रसङ्गमें क्षणिकवादी यह कह रहे हैं कि यद्यपि वे ज्ञान क्षण—क्षणमें नये—नये बनते हैं लेकिन उनमें सत्तानकी तो एकता है । जैसे एक लालटेनके दीपककी ली नई नई निरन्तर बन रही है । जहाँ एक बूंद जली वह पहिला दीपक है वहाँ तेरा दूसरा बूंद पड़ता तो दूसरा दिया जल रहा है, फिर तीसरा बूंद पड़ता तो तीसरा दिया जल रहा है, तो जितने बूंद पहुँचते हैं उतने दिया जल रहे हैं लेकिन एक मालूम पड़ता है । सत्तान बराबर चल रही है । कुछ बीचमें अन्तर नहीं आया, इसी तरह ये आत्मा नये नये एकदम लगा तार उत्पन्न होते रहते हैं । एक दिनमें अरबों खरबों आत्मा उत्पन्न हो गए । तो उन सब आत्माओंकी सत्तान एक है । सत्तानके मायने बाल-बच्चे नहीं, सत्तानके मायने सिलसिला । एक शरीरमें वे नये—नये आत्मा उत्पन्न हो रहे हैं । इन कारण ही बद्ध की मुक्ति सम्भव हो गई । अर्थात् सत्ताग्र एक हैं ना, तो अब बैधा आत्मा लगने लगा, और जब बैधा लगने लगा तो उनका मोक्ष मान लिया जायगा । यहाँ क्षणिकवादीका अभिप्राय यह है कि आत्मा तो नये—नये उत्पन्न होते रहते हैं पर उनमें सत्तान एक रहती है । जैसे एक हारमें दाने तो न्यारे—न्यारे रहते हैं पर उन सब दानोंमें एक सूत की सत्तान रहती है । उस एक सूतमें पिरोये हुए होनेसे हारके उन दानोंमें प्रभाव बन जाता है । इसी तरहसे उन दानोंकी भाँति आत्मा तो न्यारे—न्यारे हैं एक ही शरीरमें पर उनमें सत्तान एक लग रही है ।

सत्तानकी एकताके कथनमें आत्मद्रव्यका आयातत्व — सत्तानकी मान्यता पर क्षणिकवादियोंसे पूछा जा रहा है कि उन सत्तान शब्दका अर्थ क्या है ? अथवा सत्तान शब्दसे जो तुमने समझा, दूसरेको समझाते हो वह बात वास्तविक सत् है या नहीं ? यदि वास्तविक सत् कहने लगागे कि हाँ सत्तान वास्तवमें है, कोई पदार्थ है सत्तान, तो उसीका नाम हम आत्मा कहते हैं । कहते हो कि सत्तानमें अनेक ज्ञान उत्पन्न हो रहे हैं और स्पष्टाई कहता है कि एक आत्म में क्रमसे नये—नये अनेक ज्ञान उत्पन्न होते हैं, तो सत्तान को या आत्मा कहो जो उन सब पर्यायोपे रहता है ऐसे एक पदार्थ के माने पदार्थकी सत्ता नहीं रह सकती । यदि कहो कि सत्तान तो कल्पनामात्रसे सत् है वास्तवमें सत्तान कोई वस्तु नहीं तो एक तो कोई रहा ही नहीं । सत्तान वास्तविक रहा नहीं । जिम किसी भी शरीरमें जितने ज्ञानक्षण आत्मा उत्पन्न हो रहे हैं अरबों खरबों उन सब आत्माओंमें, उन ज्ञानोंमें जब कोई एक वस्तु न रही तो यही तो अर्थ

हुआ कि कोई तो बधा है और कोई छूटता है । फिर मुक्ति के लिए प्रवृत्ति नहीं हो सकती है ।

उदाहरणपूर्वक ज्ञानक्षणोपेक्षा उपादान भूतसत्की सिद्धि - जैसे एक नाटक में दिखाते कि एक क्षणिकवादी सेठ था, था वह कजूम । उसकी गाय एक ग्वाला चराने ले जाता था । एक माह तक चराने के बाद ग्वालाने जब चराई के दाम माँगे तो वह सेठ क्या कहता कि जिसने तुम्हें गाय चराने को दी थी वह तो अब रहा नहीं क्योंकि आत्मा क्षण-क्षण में नये-वये उत्पन्न होते हैं । जिस आत्माने तुम्हें गाय चराने को दी थी उसके मिट जाने के बाद तो करोड़ों आत्मा और उत्पन्न हो चुके । अब तुम किससे माँगते हो ? कौन तुम्हें चराई देगा ? तो ग्वाला बड़ा दुखी हुआ कि यह पैसा भी नहीं देता है और बहाना भी बड़ा दार्शनिक दूढ़ रहा है । तो दूसरे दिन ग्वालाने गाय को अपने घर बाँध लिया । सेठ घर न भेजी । अब सेठ उस ग्वाला के घर पहुँचा कहा भाई तुम गाय को घर क्यों नहीं लाये । तो ग्वाला कहता है कि सेठ जी, जिसको तुमने गाय दी थी वह तो आत्मा रहा नहीं वह तो नष्ट हो चुका । उसके बाद करोड़ों नये आत्मा बन गए और जिसकी गाय थी वह भी आत्मा नहीं रहा तो अब तुम घर बैठो गाय तुम्हें न मिलेगी । तो सेठने उस ग्वाले को दाम दिया, क्षमा माँगा तब गाय मिली तो यो ही समझिये क्षणिकवाद में क्षण-क्षण में जब नये-नये आत्मा पैदा होते रहते हैं । तो अब देखिये व घन में तो इस समय मैं हूँ । कषायोका दुख भोग रहा हूँ अब भगले ज्ञानक्षणने भगले समयमें कुछ कुछ सम्यग्ज्ञान किया तो दूसरे आत्माने किया फिर तप-श्चरण किया तो किसी अयने किया, और मोक्ष हुआ तो किसी अन्यको हुआ । तो ऐसे मोक्ष में कौन प्रवृत्ति करेगा कि मरें तो हम मोक्ष का उपाय करके और मोक्ष हो किसी दूसरे का । तो वहाँ बन्धन मोक्ष की कोई व्यवस्था नहीं बनती ।

एकत्व ध्यवसायसे एकको वृद्ध और मुक्त मानने पर प्रश्नोत्तर-प्रब यहाँ क्षणिकवादो कह रहे हैं कि यद्यपि वे आत्मा अत्यन्त न्यारे न्यारे और अनेक हैं । एक शरीर में जितने आत्मा उत्पन्न होते हैं वे सब भिन्न-भिन्न हैं अनेक हैं लेकिन उनमें एकत्व का अभिप्राय मजबूत लग रहा है । मैं वही आत्मा हूँ जो कल था । यद्यपि जो कल था वह मैं नहीं हूँ तबसे तो अब तक कराँची आत्मा उत्पन्न हो गए, लेकिन एक अनेक अभिप्राय रहता है इसलिए उसका यह सक्ता बनना है कि मैं वैसे-हुए आत्मा को मुक्त करूँगा । तो आत्मा न्यारे-न्यारे है, पर उनमें एक कल्पना बन गयी है कि मैं वही हूँ जो कल था इसलिए अब मैं क्षम प्रवृत्ति करने में कोई दोष नहीं । तो उत्तर देते हैं कि यदि भिन्न-भिन्न अनेक आत्माओं में एकत्व का अभिप्राय बन गया कि मैं वही एक हूँ जो कल था और इस एकत्व के अभिप्राय बन जानेसे फिर यह बात बन जायगी कि मैं वृद्ध आत्मा को मुक्त करूँगा । सो मोक्ष का प्रयत्न करने लगता है । तब तो इसमें निर्विकल्प की भावना तो नहीं बनी । नैरात्मदर्शन तो नहीं हुआ अर्थात् आत्मा नहीं है कुछ वह

सब ज्ञान ही ज्ञान है और वह एक ही समय रहता है यह बुद्धि तो अब नहीं रही और इसी बुद्धिसे तुम मोक्ष मानते हो और बुद्धि करली मैंने एकताकी कि मैं बँबा हूँ उस वेंचे ही आत्माको मुक्त कहूँगा, तब नैरात्मदर्शन कहा रहा ? यदि कहो कि शास्त्र पढ़ लेनेसे उस निर्विकल्प क्षणिकका अनुभव हो जाता है तो फिर एकत्वका सिद्धान्त झूठा होगा फिर भी बताओ बड़की मुक्तिके लिए प्रवृत्ति कैसी हो ? फिर यह कहना व्यर्थ है कि मोक्षा तो कोई है नहीं, कौन छूटे ? सब न्यारे-न्यारे आत्मा हैं । तो यद्यपि मोक्षा कोई नहीं है फिर भी जो एकपनेका भाव बन रहा था, मैं वही हूँ जो पहिले था, ऐसा जो मिथ्याभाव बन रहा था उसको दूर करनेके लिए प्रयत्न होता है ।

आत्मद्रव्य माननेपर वन्ध मोक्षकी व्यवस्था भैया ! प्रतीतिमिद्ध सही सीधी बात मानना चाहिये कि जो ज्ञान ज्ञानकी सनति चल रही है, ज्ञानके बाद ज्ञान, ज्ञानके बाद ज्ञान, ये लगातार ज्ञान पैदा हो रहे हैं, इनका उपादानभूत कोई एक आत्मद्रव्य है । उस आत्माके ये ज्ञानगुण हैं और उस ज्ञानका प्रतिसम्य नया-नया परिणामन चलता है । आत्मा अविनाशी एक द्रव्य है । यह मानना ही पड़ेगा और जब आत्मा मान लेते हो तो बंध मोक्ष सब बन गया, आत्मा है आज यह मलिन है इसका ज्ञान दूषित है रागादिक सहित है और यह अपने सत्कार अच्छे बनाये, सम्यग्ज्ञान उत्पन्न करे तो इसका यह मलिन भाव दूर हो जायगा और वह मुक्त हो सकता है । तो एक आत्मतत्त्व मानकर फिर यह कहना कि विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्ति होनेका नाम मोक्ष है सो तो बात घटित होती है पर आत्मा न माननेपर फिर कहना कि विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्तिका नाम मोक्ष है उसकी सिद्धि ही नहीं हो सकती, क्योंकि सारे ज्ञान मान लो, तिसपर भी अगर उनमें आधारभूत कोई एक जीव द्रव्य नहीं है तो बंध मोक्षके लिए कौन प्रवृत्ति करे ? किसको जखुरत है कि मैं छूट जाऊँ ? वे सब न्यारे न्यारे हैं ही । इससे आत्मा माना, और आत्मा है ज्ञानका पुञ्ज । ज्ञान उमका स्वभाव है और उस ज्ञानका परिणामन होता है । जब शुद्ध परिणामन होता है तो मोक्ष है ।

क्षानक्षणोमे अनुयायी जीवद्रव्यकी प्रसिद्धि — अब यहा क्षणिकपना पून कह रहे कि भाई ! एक आत्मा ज्ञानक्षणोमे अनुयायी कैसे मानलें ? अर्थात् जितने ज्ञान पैदा हो रहे हैं एक शरीरमे, उन ज्ञानोंका आधारभूत आत्मा कोई नहीं है क्योंकि वे सब ज्ञान न्यारे-न्यारे हैं । एक दूसरेसे विलक्षण हैं । उनकी सत्ता अत्यन्त जुदी-जुदी है । यदि अत्यन्त जुदी-जुदी सत्ता वाले ज्ञानोंमें एक अनुयायी जीवद्रव्य मान लिया जायगा तो फिर साकर्थ और अन्वय हो जायगी । अतः ज्ञानक्षणोमें कोई एक रहने वाला जीव कैसे माना जा सकता है ? आचार्य उत्तर देते हैं कि यह तो स्वसवे-दनसे सबको स्तीति हो रही है कि मैं वही आत्मा हूँ । सब जीव मान रहे हैं कि मैं जीव हूँ । सबको ध्यान है । अह प्रत्ययसे सबको जीवकी प्रतीति चल रही है । मैं हूँ और सुबह भी मैं था, कल भी मैं था, इस जन्मसे पहले भी मैं था । जो नहीं होता

वह कभी उत्पन्न नहीं हो सकता । यह वेदान्तियोंका सिद्धान्त है कि जो पदार्थ है हो नहीं, अमत् है, वह अमत् कभी उत्पन्न नहीं होता और जो पदार्थ है सत् है उसका कभी विनाश नहीं होता, चाहे सकल बदल जायें पर सत्पदार्थका कभी नाश नहीं हो सकता । जैसे एक मिट्टी है, तो उसका कोई नाश कर-सकता है क्या ? घड़ा बन गया तो भी मिट्टी रही, खरिया कर दी तो भी मिट्टी रही, उसे पीस दिया और फेंका दिया तो भी पुद्गल स्कष रहा और कभी वह मिट्टी पेड़का भी बन-जाय, उसका परमाणु वृक्षरूप हो जाय तो भी पुद्गल तो रहा । जो सत् है, उसका कभी विनाश नहीं हो सकता । एक भी उदाहरण ऐसा न मिलेगा कि जो परमाणु है या कोई चीज है उस चीजका कभी बिल्कुल नाश हो जाय । तो-सब अनुभव कर रहे हैं कि मैं हूँ तो जो मैं हूँ जो यह सत् है, इसका कभी नाश नहीं हो सकता है और न यह कोई नया कुछ है । इससे सिद्ध है कि मैं एक चैतन्यस्वभाव वाला जीव द्रव्य हूँ और अनादिमे हूँ, अनन्त काल तक रहूँगा ।

अलौकिक कार्य करनेमें भलाई - भैया । जब मुझे अनन्त काल तक रहना है तो किस तरहसे रहना है सो तो निर्णय रखो । क्या इसी तरह जन्म मरण करते हुए, विषय कषयोके परिणाम करते भोगते हुए दुःखी रहकर रहना है ? इससे तो लाभ है नहीं तब ऐसा उपाय बनावें कि जिससे जन्म-मरणकी परम्परा मिटे । लोग चाहते हैं कि मैं जीवनमें ऐसा काम कर जाऊँ जो बहुत महत्वपूर्ण हो, किसीने नहीं किया हो कोई खास काम कर जाऊँ । अरे ! जीवनमें खस काम क्या हो सकता है ? सो तो निर्णय रखो । भारी सम्पदा जोड़ लेना यह जीवनका खास काम नहीं । देशमें अपनी नामवरी फेंक देना यह भी कोई खास काम नहीं अथवा परिजनोंसे स्नेह बढ़ाकर उनकी रागमरी बातोंको सुनकर अपने आपमें बढप्पन मन्सूख करना यह कोई खासा काम नहीं । ये सब तो अनादि कालमें इस जीवने अनेक गवोमें किये । खास काम तो यह है कि मैं अपने स्वरूपको जान जाऊँ कि मैं सबसे निराला केवल ज्ञान-प्रकाशमात्र आत्मतत्त्व हूँ और उसका ऐसा ज्ञान बनाऊँ उसका निरन्तर अनुभव कर्हू कि फिर वही सत्यप्रकाश मेरेमें बराबर बना रहे ताकि सब प्रकारके रागद्वेष मोह सकल विकल्प दूर हो जायें । इससे तत्काल भी लाभ होता है और भविष्यमें भी इसका बड़ा भारी लाभ है । यही है मोक्षका उपाय । यह बात तो तब बन सकती है जब कोई एक आत्मद्रव्य माना जाय । देखो, सबको अपने विश्वासमें बना हुआ है कि मैं कोई आत्मा हूँ, जो विश्वासमें है, जो प्रतीतिमें आ रहा है उसका विरोध कैसे ? विरोध तो उसका होता है कि जो बात पाई न जाय ।

प्रत्यभिज्ञान प्रत्ययसे शाश्वत आत्मद्रव्यकी प्रसिद्धि - और भी सुनो यदि आत्मा न हो तो व्यवहारमें, व्यापारमें, प्रत्ययभिज्ञान ज्ञान नहीं बन सकता । प्रत्ययभिज्ञान अनेकविध होते हैं जिनमें एकत्व प्रत्यभिज्ञान भी है । एकत्व प्रत्यभिज्ञान कहते हैं

उस ज्ञानको जिस ज्ञानमें यह प्रतीति रहती है कि मैं वही हूँ जो कल था । इसका नाम है एकत्व प्रत्यभिज्ञान यह मनुष्य उस वर्ष भी था और वही मनुष्य अब भी है । ता इस प्रत्यभिज्ञानमें एकत्व विषय है । तो अपने आपमें एकत्वका ज्ञान है कि नहीं ? किसीको हजार रूपया उधार दिया तो जान तो बना है ना कि उसे दिया था, मैंने दिया था । तभी तो उसका रोजगार चल रहा है । यदि क्षणिक क्षणिक आत्मा हो तो रोजगार कौर करे ? व्यवहार कैसे बने ? ? क्षयिपवादी यहाँ कह रहे हैं कि वास्तवमें कोई एक आत्मा नहीं है, लेकिन आत्माके बारेमें कल्पना बन गयी है कि मैं वही एक हूँ । तो जब एकत्वकी कल्पना बन गई जैसे कि बाहरके पदार्थमें भी एकत्वकी कल्पना बन गयी । तो यह प्रत्यभिज्ञान बनने लगा । इस जीवने अपने आपके शरीरमें होने वाले नाना ज्ञानक्ष-णोंमें एकताकी कल्पना बनायी । मैं वही हूँ जो वर्षोंमें चला आया हूँ । और दूसरे जीवों शरीरोंमें भी नाना जीव उत्पन्न हो रहे हैं उनमें भी 'केवज कल्पना' बन गयी कि यह वही है जो वर्षोंसे चला आ रहा । तो ऐसी एकपनेकी कल्पना बन जानेसे व्यवहार चलने लगता है । समझान देते हैं कि यदि यह एकपना केवल कल्पना मात्रका है, प्रत्यभिज्ञान यदि एकत्वका विषय कर रहा है तो जिस समय यह अनुमान किया कि जगतमें जितने पदार्थ हैं वे सब क्षणिक हैं, सत् होनेसे । तो जिस समय पदार्थोंके क्षणिकपनेका निश्चय किया जा रहा है उस समय तो एकत्वका ज्ञान नहीं रहा क्योंकि कल्पनामें एकत्वके अभिप्राय बनानेमें और क्षणिकपनेका ज्ञान करनेमें परस्पर विरोध है । वहाँ प्रत्यभिज्ञान नहीं ठहर सकता । जब क्षणिक है ऐसा निश्चय किया जाय तो वहाँ वही मैं हूँ जो पहिले था यह कैसे बन सकता है ? कहते हैं कि नद बने एकत्वका ज्ञान तो यह भी बात ठीक नहीं है क्योंकि सभी देहातीसे लेकर बड़े-बड़े विद्वानों तक सबको यह एकत्वका प्रत्यभिज्ञान हो रहा है । यदि नहीं मानते जीव, नहीं मालूम पड़ता कि वह एक है तो उसी समय निष्कलन दर्शन हो जानेसे फिर सभी राग सबके घूट जायेंगे और सबका मोक्ष हो जायगा ।

अहप्रत्ययतवेद्य आत्मद्रव्यमे बन्ध मोक्षकी व्यवस्था-निष्कर्ष है कि सभी जीवोंका अपने बारेमें यही निर्णय है और प्रतीति है कि मैं वह हूँ जो पहिले था । अब मेरा जो वास्तविक स्वरूप है उस स्वरूपका यथार्थ ज्ञान हो जाय तो ये रागद्वेष छूटे और मुक्ति हो जाय । जब झूठा ज्ञान लग रहा है । बाह्य पदार्थोंको हम अपना मान रहे हैं तो ससारमें खलते रहते हैं । गलती तो है हमारी, परमें हैं कोई एक और गलती कर रहा हूँ और यही अपनी गलती छोड़ देगा यही स्वयं ज्ञानमें आ जायगा, यही समाधिभाव उत्पन्न करेगा तो इसीको मोक्ष हो जायगा । तो एक जीव मानना ही पड़ेगा अपने आपको कि मैं वही एक आत्मा हूँ । अब मैं वन्दनमें हूँ और भागों में युक्त हो जाऊँगा । यदि इस अभिप्रायको जैसा कि सब लोग जान रहे हैं कि मैं वही एक हूँ इसे भ्रमकी बात मानने लगे तो फिर जो प्रत्यक्ष दिख रहा है सब सिद्धान्त भ्रान्त हो जायेंगे । जितने भी प्रत्यक्ष हो रहे हों, बाहरमें हो रहे हों, अन्तरमें हो रहे हों सब

भावोंमें एकत्वके ढङ्गसे प्रतीति होती है। जैसे यह चौकी वही है जो पहिलेसे देखते आये है, या इसमें नाना चौकिया और पैदा हो रही हैं। हर समयमें एक नई चौकी बन रही है ऐसी क्या बात है ? अरे ! विल्कुल श्रृष्टि निर्णय है कि चौकी वही है। ऐसे ही अपने बारेमें सबको श्रृष्टि निर्णय है कि मैं वह आत्मा हूँ जो पहिले था और आगे भी रहूँगा। बाह्य पदार्थोंमें और अपने आध्यात्मिक भावोंमें एकत्वके ग्राहकरूप ही सारे प्रत्यक्ष चल रहे हैं। तो यह प्रत्यक्ष भ्रान्ति नहीं है। ये सब सत्य हैं, लेकिन ये सब पर्यायरूपमें स्थितिया हैं। द्रव्यदृष्टिसे तो इस चौकीमें जो केवल एक एक परमाणु हैं वे सत्य हैं। परमाणुओंके समूहसे एक पिण्ड बन गयी चौकी और यह चौकी चूँकि बिखर जायगी और चौकीरूप न रहेगी तब तो यह चौकी गलत है, पर इसमें रहनेवाले जो परमाणु हैं वे बराबर सत् हैं। इसी प्रकार आत्मा जो चार गतियोंमें समरूप कर रहा है तिर्यञ्च, नारकी, मनुष्य, देव बन रहा है यह तो उसका मायारूप है, पर इन सबमें चलने वाला जो एक आत्मा है वह आत्मा मायारूप नहीं है। प्रत्यभिज्ञानसे वस्तुकी एकता बराबर जानी जा रही है। तो जो अनुभवमें आ रहा उसका भी विरोध किया जाय तब तो जगत्में कोई व्यवहार ही नहीं बन सकता है। इससे मानना होगा कि मैं आत्मा एक हूँ और इस समय अपने विपरीत भावोंके कारण बद्ध हूँ और सम्यग्ज्ञान करके अपने स्वरूपकी सावधानी करके जब अपने आपको सम्हाल लूँगा तो मुक्त हो जाऊँगा।

आत्मामें विशुद्धज्ञानोत्पत्तिकी मोहरूपता - मुक्त होनेका मतलब यही तो है कि जो मैं रागमें, रनेहसे जकड़ा हुआ हूँ वे रागके बन्धन टूट जायें। मैं अपने ही भावोंसे बँधा हूँ, मैं अपने ही स्वभावको जान लूँ और उन रागादिक भावोंको तोड़ दूँ तो मुक्त हो गया। कोई स्त्रीसे बँधा है क्या ? हम तो यहाँ सब भाइयोंको अकेले ही देख रहे हैं। स्त्रीसे बँधे हुए कोई नज्म नहीं आ रहे हैं। सभी स्वतन्त्र बैठे हैं। लेकिन स्त्रीके बारेमें जो आपके विकल्प चल रहे होंगे - कि अमुक मेरी स्त्री है, वह बड़ी विनयशील है आदिक। तो आप अपने इन भावोंसे ही बँधे हैं न कि स्त्रीसे। क्या कोई सस्थासे बँधा है ? सस्थासे कोई नहीं बँधा है, पर उस सस्था सम्बन्धी जो विकल्प बना लिए हैं कि मैं इस सस्थाका अधिकारी हूँ इसकी सारी जिम्मेदारी मेरे ऊपर है आदिक इन भावोंसे आप बँधे हैं न कि सस्थासे। तो इस राग भावका बन्धन मिटाना है, इसीका नाम मुक्ति है। यह बात तब सम्भव है जब एक आत्माको माना जाय कि यह मैं एक हूँ, अभी बँधा हूँ, ज्ञान करूँगा तो मैं मुक्त हो जाऊँगा। तो एक आत्मा मानकर फिर कहो कि निर्मल ज्ञान हो जनेका नाम मोक्ष है, तो ठीक बन जायगा।

।

अनेक भाव होनेपर भी अनुभूयमान आत्मैकत्वकी प्रसिद्धि—देखिये।  
आत्माका एकत्व अर्थात् सबको अपना अपना आत्मा एकत्वरूपसे अनुभवमें आ रहा है, इसमें सुख दुःख विकल्प आदि अनेक भाव हो रहे हैं, इस अनेकताके कारण यदि अनु-

भवमे आये हुए एकत्वका विरोध करोगे तो इस भेदक्षगिणवादमे न तो ज्ञानक्षणोंका स्वरूप बन सकेगा और न नीलादिक अर्थोंका स्वरूप बन सकेगा । ज्ञानमे तीन रूपा होते हैं (१) ग्राह्यरूप (२) ग्राहकरूप और (३) सवेदनरूप । अर्थात् पूर्वज्ञानमे बोधरूपता ग्रहणमे आती है पदार्थोंसे आकार ग्रहणमे आता है यह तो ग्राह्यरूप और ज्ञान ज्ञाननान्तरको बाधरूपत्व सौंप देता है अग्रण करता है, ज्ञानसे बाधरूपताको ग्रहण करता है ज्ञान पदार्थोंका आकार ग्रहण करता है यह है ग्राहकरूप तथा ज्ञान स्वरूपत ज्ञाननरूप है, तो सवेदन करना स्वरूप ही है यह है सवित्तिरूप । तो इन तीनों विकल्परूपोंसे ग्रह्यासित (प्रकम्पित) ज्ञानमे अनेकता आ गई सा अनेकत्वक साथ निरव ज्ञानकी इकाईके साथ विरोध हो जानेसे ज्ञानका स्वरूप ही न रहा । इसी प्रकार अनुभूयमान एकत्वका अनेकत्वसे विरोध माननेपर पदार्थका भा स्वरूप न बनेगा क्षणिकवादमे पदार्थ है नील, कृष्ण, कटु मधुर आदि निरन्वय भावक्षण । तो उनमें । उदाहरणार्थ एक नीलक्षणको ले लीजिये । नीलक्षणमे स्वकार्यकर्तृत्व और परकार्या कर्तृत्व ये दो विरुद्ध धर्म पाये जाते हैं अर्थात् नीलक्षण उत्तरनीलक्षणको तो उत्पन्न करता है और नीलादिकक्षणको उत्पन्न नहीं करता । तो इस तरह कर्तृत्व और अकर्तृत्व परस्पर दो विरुद्ध धर्मोंसे ग्रह्यासित नील स्वलक्षणमे निजी एकत्वका, निरव एकास्तित्वका विरोध हो जायगा, तो नीलक्षणका स्वरूप ही क्या रहा ? फिर तो तुम्हारे सब सिद्धान्तका लोप हो जायगा । अत आत्म मे अनेक भाव होनेपर भी स्वयं के अनुभूयमान एकत्वकी सिद्ध मानना ही पड़ेगी ।

सुषुप्तावस्थामे ज्ञानके सद्भाव व अभावकी चर्चा — इस प्रकरणमे तीन सिद्धान्तोंकी बात चल रही है — एक तो वैशेषिक जिनका विशेषवादका सिद्धान्त है और एक क्षणिकवादी जो क्षण-क्षणमे आत्माको सभी पदार्थोंको उत्पन्न होना मानते हैं, और एक स्याद्वादी जो कि द्रव्योंको निरावि-यात्मक मानते हैं । विशेषवादमे ७ प्रकारके पदार्थ न्याये-न्याये हैं द्रव्य गुण, पर्याय सामान्य, विशेष, समवाय और ७वा पदार्थ है अभाव । इस सिद्धान्तके अनुसार आत्मामे ज्ञानस्वरूप नहीं है । आत्मा ज्ञानरहित होता है, उसका स्वरूप चैतन्य है केवल । ज्ञान न हो और चैतन्य हो मात्र ऐसा क्या स्वरूप हो सकता है ? इस सम्बन्धमे उन्होंने यह कल्पना की कि ज्ञानका काम तो जानना है, जिसमे ये सब पदार्थ समझमे आते हैं । यह अत्रुक्त चीज है, यह इस आकार प्रकारकी है और चैतन्यके प्रायने है कि यह ज्ञान तो न रहे किन्तु साधारण चेतना रहे । कुछ ऐसी योग्यता है कि जिसमे ज्ञान जुड़े तो ज्ञान जुड़कर फिर सब पदार्थ जानते रहें । कुछ और योद्धा सीधा समझना ही तो कुछ कुछ अदाजा किया जा सकता है दर्शनसे । जैसे कि स्पृहादियोने, जैनेने दर्शनगुण माना है तो दर्शनगुणमे क्या होता है कि ज्ञान नहीं होता किन्तु सामान्यतया चेतना बनी रहती है, तो उससे कुछ समानताका स्वरूप रखने वाला वैशेषिकोक्त चैतन्य है । ये वैशेषिक सोचे हुएकी अवस्थामे ज्ञान नहीं मानते या तब ज्ञानका निरोभाव मानने । हा चैतन्य

तो आत्माका स्वरूप है सो वह रहता ही है । इस दृष्टिसे सोये हुयेकी हालत जो ऊपर से जो दुनिया देखती है कि यह पुरुष कुछ ज्ञान नहीं कर रहा है सो ज्ञान नहीं है पर हाँ इसके अन्दर चेतना जरूर है । जग जानेपर वह फिर जानने लगता है । मरे हुए और सोये हुए इन दोनों प्रकारके पुरुषोमे फर्क तो है । तो सोये हुयेमे चेतना है, ज्ञान नहीं है और मरे हुएमे ज्ञान भी नहीं है और चेतना भी नहीं है । ऐसी दो बातोका ये वैशेषिक भेद डालते हैं ।

सर्वथा अभिभूत ज्ञानमे स्वकार्यकारिताका अभाव — इस प्रसङ्गमे यह बात चर्चमे आयी थी कि सोये हुएमे यदि ज्ञान न हो तो फिर जग जानेपर वह ज्ञान का अनुभव कैसे बता देता है ? इस सम्बन्धमे वैशेषिकका कथन है कि सोये हुएमे ज्ञान तो नहीं रहा पर चैतन्य तो रहा, स्वपरश्चाशक स्वभाव तो रहा, तो उस स्वभावके ही कारण उसमे सोई दशाकी बातका निरूपण करनेकी सामर्थ्य आ जाती है, इसका समाधान करते हैं कि-यह बात ठीक नहीं, क्योंकि अनुभव करना, जानना सोये हुएमे भी तो चलता रहता है । सोया हुआ मनुष्य भी तो अन्दर ही अन्दर अपने उन विकल्पोसे-जैसा कि भीतरी सस्कार है कुछ-न कुछ चिन्तन करता रहता है, उमीका ही तो रूत यह स्वप्न आता है । सोये हुएमे जो स्वप्न आता है, बड़ी बड़ी बातें देख ली जाती हैं तो वह क्या चीज है ? मनकी ही तो कल्पनायें हैं । ज्ञानका ही तो काम है । और चूँकि सर्वत्र अभिभूत अर्थ ही अपना कार्य करता है सो स्वापदशायें भी अपनी सीमामें अनभिभूत ज्ञान है । वही ज्ञान ज्ञान कर सकता है जो अनभिभूत हो, उस ही ज्ञानमे यह सामर्थ्य है कि जाननका कार्य कर सके । यदि अनभिभूत ही पदार्थ जाननका कार्य करे यह न मानोगे तो फिर जब किसी आगके पास कोई प्रतिबन्धक मणि रख दी जाय तो भी आगको जलानेका काम करना चाहिये । प्रतिबन्धक मणि मन्त्रके आगे आग क्यों अपना काम नहीं करती ? यद्यपि मणिसे आग अभिभूत हो गयी, उसकी शक्ति रुक गई यह तो अविरुद्ध है फिर भी अभिभूत होनेपर भी कार्य करने वाला मान लिया तो आग भी वहाँ जलानेका काम करे । चाहे कोई मन्त्रवादी हो या कोई विरुद्ध दवा लगा दी गई हो फिर भी जला दे, पर वहा वह आग जलाती तो नहीं ? अथवा जब कोई अनध्यवसाय ज्ञान होता है जैसे कोई मनुष्य चले जाते हुएमे किसी दूसरी तरफ ख्याल किए हुए बड़ी जल्दी, गमन कर रहा है तो रास्ते मे पैरके नीचे कोई तिनका छू गया तो थोड़ासा उसे ऐसा ख्याल आता है कि छू गया पर उस तरफ कोई ध्यान नहीं तो उसका निर्णय नहीं रहता कि क्या छू गया । तो अब हुआ क्या कि उस समय उसका ज्ञान अभिभूत था अर्थात् दूसरी जगह जो चित्त लगा हुआ है, उस दूसरी जगह चित्त लगा रहनेसे उसे अब अन्य चीजका ज्ञान रुका हुआ है, पर रुका हुआ भी ज्ञान कार्य करने वाला तो वहा भी स्पष्ट सम्बेदन होना चाहिये, ज्ञान होना चाहिये कि क्या चीज थी जो पैरमे लग गयी ? पर ज्ञान तो नहीं होता । यदि यह कहो कि उस समय मन और जगह लगा है इसलिए स्मरण नहीं



होता कि पैरमें क्या सू गया है ? तो कहने हैं कि यही बात भी सोई हुई अवस्थामें है, सोई हुई अवस्थामें सिद्धत्व प्राप्त गया अर्थात् तब निद्राके कारण यह भूछिनमा हो गया है इस कारण सोई हुई अवस्थामें उसे स्मरण नहीं रहता है ।

स्वप्न (जगन) अर्थका निरूपण और भी देखिये । प्रत्यक्षमायने विषयका निरूपण नहीं होता, किन्तु सोनेके अर्थका निरूपण भी हो सकता है क्योंकि जगनेपर मरने पर यह स्वप्न प्राप्त जाता कि मैं इतने समय तक निरन्तर सोया हूँ । देना मैं प्रत्यक्षमैं सूत्र निरंतर सोया फिर कुछ जग, फिर सोया, फिर जगा, लगाना तो नहीं गया, और इनको देर में लगाना सना रहा । ऐसा लगाने का जगनेपर तो इसमें सिद्ध है कि सोनेका भी उसे अनुभव है । जो अनुभव सोया रहता है उसे सोने का भी अनुभव रहता है कि मैं सोया हुआ हूँ । उस समय यद्यपि सोया हुआ है यह विलक्षण नहीं करना, लेकिन जगनेपर मानना है कि मैं सूा सोया हुआ था । तो जिस चीजका अनुभव नहीं होता उसका स्मरण नहीं हुआ करता । यदि सोनेका अनुभव नहीं होता उसे सोई हुई हालतमें तो सोनेसे उठनेके बाद मैं सूत्र सोया, ऐसा स्मरण नहीं बन सकता था । जब जगनेपर यह स्मरण होता कि मैंने सूत्र सोया तो इससे सिद्ध है कि सोये हुएमें उसे सोनेका अनुभव था । हाँ, सोनेका जिस तरहका अनुभव होता है वही अनुभव था । कोई पुरुष आज खाल करना है कि कन मैं यह खाया था तो कन खानेका उसे अनुभव था ना, तभी तो आज खान करती है । पहिले जिस चीजका अनुभव किया हो उसका ही तो ध्यान आता है । बिना अनुभव की हुई चीज का खाल नहीं आया करता । तो मानने उठकर जगे हुए पुरुषको जो यह खाल आता है कि मैं आज खूब सोया, तो सोनेका अनुभव भी बनता रहता था तब उसे खाल आया । यह बात नहीं है कि सोई हुई अवस्थामें ज्ञान नहीं रहता है यह नियम है कि अनुभव की हुई बातका ही खाल आया करता है । यदि बिना अनुभव किए हुए भी सोनेका खान प्राप्त जाय अर्थात् यह माना जाय कि सोई हुई हालतमें सोनेका अनुभव तो न था पर जग जानेका खाल प्राप्त गया कि मैं खूब सोया था । तो बिना अनुभव किए यदि खान आने लगे तो सभी पदार्थोंका प्रत्यक्ष विद्वान् खूब खाल आये, क्योंकि तुम्हने यह मान लिया कि अनुभव किए बिना भी स्मरण हो जाया करता है, तो घट, पट, घर आदिक पदार्थोंका अनुभव तो विलकुल न हो और स्मरण आने लगे, पर ऐसा होता तो नहीं, इससे सिद्ध है कि सोई हुई हालतमें भी ज्ञान बराबर रहता है । अब बड़ा तेज निद्राके कारण इन्द्रिय अभिभूत हो गई हैं, इन्द्रिय काम नहीं कर रही हैं, मत करो इन्द्रिय काम, लेकिन जो मन दबा हुआ होनेपर भी भीतर ही भीतर कुछ न कुछ अनुभव करता है । सोनेका भी एक अनुभव है ।

सुषुप्तकी तरफ मत्त व सूच्छित्त दशामें ज्ञानके अभावका निराकरण — अब यहाँ शकाकार कहता है कि सोये हुएमें भी ज्ञान रहता है यह सिद्ध करनेके लिए

जो तुमने पागल और मूर्खित पुरुषों का उदाहरण दिया कि जैसे पागल लोगोंके भी ज्ञान बिगड़ जानेपर भी, कुछ ज्ञान बना ही तो रहता है, मूर्खित हो जानेपर भी, जिसने मदि-रागान कर लिया और वह मूर्छित हो गया तो उसके भी मदवेदनाका अनुभव बना ही रहता है । इसी प्रकार साथे हमें भी ज्ञान बना रहता है तो यह दृष्टान्त झूठा है ।

पागलके अवस्था मूर्खित पुरुषके ज्ञान रहता ही नहीं है । तो इस अज्ञानपर उत्तर देने हैं कि मूर्खित रूपमें भी ज्ञान चल रहा है । कोई मदिगानमें नेशेज हो गया उस हालत में भी उसमें बराबर ज्ञान चल रहा है यदि ज्ञान न चलता होता तो जब वेहोशी मिटती है तब हमें अज्ञान है तो वह यह अनुभव करता है अरु मैंने इन चार घंटोंमें कुछ भी अनुभव नहीं किया, कुछ भी नहीं समझा । परे कुछ भी नहीं समझा इसका अनुभव उस वेहोशी अवस्थामें चल रहा था तब तो अनुभव किसे हुआ यह स्मरण कर रहा है क्योंकि जिनमें भी स्मरण होते हैं वे सब अनुभवपूर्वक होते हैं । इससे यह मानना

पाश्चिमे कि जिस अनुभवके होत हुए आत्मा ऐसा अनुभव करता है कि मुझे कुछ भी अनुभव नहीं हो रहा है उस अवस्थामें भी अनुभव तो है ही । जैसे कोई पुरुष कहे कि आत्मा नहीं है, मैं नहीं हूँ, तो यह तो बनलावा हम यह जान रहे कि नहीं कि मैं नहीं हूँ । वह ऐसा जानन जिम्मे चल रहा है नहीं तो आत्मा है । कोई पुरुष कहे खूब जोर से चिन्ताकर कि मेरे जीम ही नहीं है तो कोई मान लेगा क्या इस बातका ? अरे जिसमें चल रहा है वही तो जीम है । इसी प्रकार जिस ज्ञानसे यह अनुभव कहता है कि मेरा आत्मा नहीं है, अरे वही ज्ञान तो आत्मा है । तो इसी तरह जो अनुभव कर रहा है कि मेरे कुछ अनुभवमें ही नहीं आ रहा तो कुछ तो अनुभवमें है । किना बातको सुनकर किसी कठिन अवस्था सुनकर कोई श्रोता कहे कि हमारी समझमें कुछ नहीं आ रहा है तो क्या यह बन नहीं है ? और मेरी समझमें नहीं आ रहा यह तो समझन आता कि नहीं ? यह भी एक समझ है । मेरी समझमें कुछ नहीं आ रहा इसका भी नाम समझ है यह समझ तो आ रही । तो मूर्खित अवस्थामें कुछ अनुभव नहीं हो रहा बाहरी बातोंका, परा मद वेदनाका तो अनुभव हो रहा है । पर उसमें यह दुःखी है, ता । अपने दुःखी हो उस अवस्था यह ही इलाज किया जाय कि इसे मूर्छित करो । पर मूर्छित होनेमें दुःख कम नहीं होता है बल्कि दुःख बढ़ जाता है । जैसे साधारणतया कभी कभी हाथपर लोग गुना बना देने हैं कि इनको अगर नींद नहीं आती है ना यह दवा सुँपा दो, इसका दुःख टि जायगा । पर दवा सुँपानेसे वह मूर्छित हो गया उसे बा-हरी ज्ञान न रहा तो तब समझने है कि अब हमसे वेदना नहीं है पर मूर्छित हुएकी दशामें उस वेदनामें भी अल्प वेदना है जिसको मह भी रहा है और बना भी नहीं बनता है । तो मूर्छित अवस्थामें भी अनुभव बना करता है, कोई हृष्ट अवस्थामें भी अनुभव बना करता है । जैसा स्मरण करनेपर या शीघ्र जानेपर होता है । अगनेदर तो यह स्मरण करता है कि मैंने सब साया दा कुछ कुछ सोया । और शीघ्र जानेपर यह स्मरण होता है कि मैंने दा जैसा बाहरी अनुभव पडता या वैसा कुछ भी अनुभव

नहीं किया तो सब दशाओमें ज्ञान बरोबर अपना काम कर रहा है ।

सुषुप्तमें ज्ञानके अभावकी सुप्तके अभावान्वित ज्ञानसे व ज्ञानाभावसे सिद्धिका अभाव यहाँ हम प्रसंगमें दो बातें चल रही हैं परस्परमें । शकाकार तो मानता है कि सोई हुई अवस्थामें ज्ञान नहीं रहता है और स्याद्वाद कहना है कि सोई हुई अवस्थामें भी ज्ञान रहता है । अच्छा बताओ तो सही कि सोई हुई अवस्थामें ज्ञानका अभाव है इस बातको क्या सोया हुआ आदमी जान रहा है या पासमें बैठा हुआ कोई दूसरा जान रहा है ? ये दो प्रश्न किये । कोई मनुष्य सो रहा है और उसमें बतलाते हो कि ज्ञान नहीं है अब ज्ञानका अभाव हो गया है तो उसमें ज्ञानका अभाव है इस बातको कौन समझ रहा है सो तो बताओ ? यदि कहो कि सोया हुआ पुरुष है वही जान रहा है कि ज्ञानका अभाव है तो वह सोया हुआ आदमी क्या जिस ज्ञानका अभाव है उस ही ज्ञानसे जान रहा है कि मेरे ज्ञानका अभाव है ? किस ज्ञानसे ? जिस ज्ञानका अभाव है, क्या उसी ज्ञानसे समझ रहा कि मेरे ज्ञानका अभाव है या ज्ञानका अभाव होनेसे समझ रहा वह सोया हुआ आदमी कि मेरे ज्ञानका अभाव है या उनसे अलग किसी अन्य ज्ञानसे समझ रहा है कि मेरे ज्ञानका अभाव है ? यदि सोया हुआ आदमी जिस ज्ञानका अभाव है उसी ज्ञानसे समझ रहा है कि मेरे ज्ञान नहीं है तो यह तो बड़ा विरुद्ध बात कर रहे हो । उस ही ज्ञानका तो अभाव है और उस ही ज्ञानसे वह समझ कि मेरे ज्ञान नहीं है इसे कौन मान लेगा ? यदि कहो कि ज्ञानका अभाव है इस कारण समझ रहा है कि मेरे ज्ञान नहीं है तो यह बात भी अयुक्त है, क्योंकि ज्ञानका काम जानना । और जाननेमें आना है कोई सत पदार्थ । तो ज्ञानके अभावसे जानना न बनता । ज्ञानसे जानना बनता । ज्ञानका अभाव होनेसे मेरे ज्ञान नहीं है ऐसा नहीं जान जा सकता । ज्ञानसे ही जाना जा सकता कि मेरे ज्ञान नहीं है अथवा मेरे ज्ञान है । समझनेसे यह नहीं परखा जा सकता कि मेरे समझमें ही नहीं आता । अरे कोई समझ है उस समझके द्वारा ही आप समझते हैं कि मेरी कुछ समझमें ही नहीं आ रहा है ज्ञानके अभावसे ज्ञानाभाव निश्चित नहीं किया जा सकता । अगर ज्ञानाभावसे ज्ञानका असद्भाव जान लिया तो ज्ञानाभावका ही नाम ज्ञान बनागया तो नाममें ही वहाँ फँस रहा । बात यह है कि ज्ञानसे ही तो जाना जा सकता कि मेरे अच्छा ज्ञान है, मेरे कम ज्ञान है, और ज्ञानसे ही यह जाना जा सकता कि मेरे कुछ ज्ञान ही नहीं हो रहा ।

सुषुप्तमें ज्ञानके अभावकी सुप्तके ज्ञाना तरसे सिद्धिका अभाव—सोये हुएमें सोया हुआ ही मनुष्य यदि अपने ही ज्ञानके अभावको जानता है तो किस साधन से जानता है यह पूछा जा रहा है ? यदि कहो कि अन्य ज्ञानसे वह सोया हुआ मनुष्य ज्ञानके अभावको जान रहा कि मेरे ज्ञान नहीं है, इस प्रकारसे सोया हुआ जान रहा है किमी अन्य ज्ञानसे तो वह अन्य ज्ञान क्या उस सोई हुयी अवस्थामें हो रहा है या जगने पर प्रबोध हुएके ज्ञानसे या पहिले जगे हुएके ज्ञानसे हो रहा है ? यदि कहो कि सोये

हुएमे ही उसका ज्ञान ऐसा चल रहा है कि मेरे ज्ञान नहीं है तो ठीक है। अब ज्ञान विलक्षण न रहा यह बात तो न रही। एक ज्ञानसे यह भी जान रहा सोया हुआ पुत्र कि मेरे ज्ञानका अभाव है। यदि कहो कि पहिले जग रहा था और सोनेके बाद कुछ चेत गया तो पूर्व जगनेके और सुप्तोत्थ चेतनेके कालमे होने वाले जो दो ज्ञान हैं—पहिले जगे हुऐका ज्ञान और अब स कर उठे हुऐका ज्ञान, इन दोनों ज्ञानोसे वह जान रहा है बीच उनके ज्ञान न था। तो समाधान देने हैं कि जब जग रहे थे तबका ज्ञान तो तब ही था और जब सोकर उठा हैं तबका ज्ञान तब ही है। तो दोनों दशाओमे होने वाले ज्ञानोके समय सोये हुऐके समयकी बात तो आयी नहीं, फिर जान कैसे गया। जब ज्ञान मे न आये और तब भी जान जाय, याने जगनेके ज्ञानमे भी सोये हुऐकी दशा नहीं आयी जगकर उठे हुऐके ज्ञानमे भी सोये हुऐकी दशा नहीं आयी और तिनपर भी, न आनेपर भी, अनुपलब्धलक्षण प्राप्त होने पर भी यदि सोये हुऐके ज्ञानभावका ज्ञान हो जाय तो प्रत्यक्षसे ही परलोकको अभाव भी सिद्ध करलो, फिर अनुमान आदिककी क्या जरूरत है? यो तो अन्य सभी प्रमाणोको उच्छेद हो जायगा। अतः प्रतीति मिद्ध बातका अन्वेषण नहीं करना चाहिये।

आत्माकी अविनाशिता और जानमयता — आत्मा है वह एक भवमें एक शरीरमे कई वर्षों तक भी रहता है जैसे मनुष्यकी जिन्दगी ८० वर्षकी है, तो वह ८० वर्ष एक ही आत्मा है, न तो वहाँ नये-नये आत्मा पैदा हुए और न यही है कि आत्मामे ज्ञान नहीं है जब ज्ञानका सयोग हाता है तब आत्मा जानता है, सोई हुई अवस्थामे ज्ञानका सयोग ढोना हो जाता है, इसलिए सोई हुई हालतमे आत्मामे चैतन्य तो है पर ज्ञानका काम नहीं है। ये दोनों बातें सही नहीं हैं। सारे भवमे एक ही आत्मा है और इस एक ही भवमें क्या यह भव भवमे एक यही आत्मा है। जितने आत्मा हैं वे सब सदा रहते हैं और अपने अपने कर्मानुसार ससारमे जन्म मरण किया करते हैं। वे मग्न आत्मा जानमय हैं। आत्मामेसे एक ज्ञानस्वरूपा न माने तो आत्मा का सद्भाव नहीं रह सकता। ज्ञानसे ही रचा हुआ यह आत्मा है जिस वैशेषिक चेतन कहते हैं वह चेतन क्या है? जब ज्ञान विकलमे नहीं रहना, रागद्वेष कलनाओमे नहीं रहता उस समय ज्ञानकी ऐसी विशुद्ध दशा रहती है कि जहाँ एक केवल ज्ञातृ ब रहता है, केवल जाननहारपना रहता है। उस केवल जाननहारपनेकी स्थितिमे विकल नहीं है, सङ्कल्प नहीं है रागविरोध नहीं है, इससे वे यह नहीं पकड़ पाते कि यहा ज्ञान भी हो रहा है क्योंकि लौकिक जन ज्ञान इस हीको माना करते कि जहाँ विकल उठे, विचार चले उसे ज्ञान समझते हैं, पर यह तो ज्ञान है ही नहीं। यह तो ज्ञानपे अवाधिकृत दोष आया है।

उदाहरणपूर्वक आत्मामे सर्वदा ज्ञानके सद्भावका प्रतिपादन—जैसे दो चीजें मिलकर कोई एक रूप बदल लें, उस बदली हुई हालतमे भी सूक्ष्म दृष्टिसे दो

चीजें हैं । अगर वे रूप बदल लें तो न उसका शुद्ध रूप रहा न दूसरेका शुद्ध रूप रहा, उसने अपनी बदल कर ली । इसी तरह ज्ञानमें रागका सम्पर्क जुड़ गया । चूँकि आत्मा एक ही है और तन्मय दोनों ही हैं तो ज्ञान और राग इनके सम्पर्कसे एक कल्पना बन बैठी । उस कल्पनामें सूक्ष्म दृष्टिमें विचार करें तो बर्ण भी बड़ा भेदज्ञान कर सकते हैं कि इसमें इतना मानिन्य अज्ञान तो रागका है और यह जो ज्ञानका शुद्ध अंश है वह ज्ञानका है लेकिन सूक्ष्म दृष्टिपर कौन ज्ञान देता है । लोग सीधा ही यह ज्ञान जाते हैं कि ये कल्पनायें, ये विकल्प, ये घुड़दौड़, यह सब ज्ञानका ही काम है पर ज्ञानका शुद्ध काम केवल ज्ञानन है । जैसे आत्माका काम देखना है और आँखोंपर यदि लाल चदमा लगा दिया जाय तो वे वस्तुयें लाल दिवती हैं । तो लाल निरखना यह आँखोंका शुद्ध काम नहीं है । उसमें भी केवल निरखना आँखका काम है । जो लालाभी रूप निरखा गया उसका कारण चदमाका सम्पर्क है । अथवा कोई हरा रङ्गीन वस्त्र लगा दिया तो कमरेमें हरा हरा प्रकाश छा गया । अब उस प्रकाशके बीच यह निर्णय करें कि प्रकाश किसका नाग है । जो यह हरा-हरा दिलाता है यह तो रङ्ग है प्रकाश नहीं है । तो प्रकाश कोई ऐसी अनिवर्चनीय चीज है कि हरे रङ्गके होनेपर भी वहाँ जो कुछ उद्योत है वम उद्योतमात्र प्रकाशका काम है, हरा होने पर प्रकाशका काम नहीं है । इसी तरह ज्ञानन अज्ञान होना यह तो ज्ञानका काम है अब उसमें राग म्नेह विकल्प आदि\* जो स्थूल रूप हो रहे हैं, ये ज्ञानके काम नहीं हैं । तो जब ज्ञान अपने स्थूलरूप को छोड़ देता है और एक विशुद्ध ज्ञानन अंशमें रहना है उस स्थितिमें चूँकि विकल्प नहीं रहे सो यह ही मान लिया वैशेषियोंने कि आत्मामे ज्ञान है ही नहीं । आत्मामे तो मात्र चैतन्य है । लेकिन ज्ञान दर्शनके अतिरिक्त चैतन्यस्वरूप क्या ?

दर्शनज्ञानरूपताके बिना चैतन्यस्वरूपकी असिद्धी—चैतन्यसे आत्मा चेतता है तो चेतता है यह सामान्य विशेषात्मक है । कुछ भी बात हो, कोई भी पदार्थ हो वह सामान्य विशेषात्मक होता है । तो चेतना भी सामान्य विशेषात्मक हुई तो उसमें जो सामान्य चेतना है उसका नाम दर्शन है, जो विशेष चेतना है उसका नाम ज्ञान है । ज्ञानको छोड़ कर आत्मा अपनी सत्ता नहीं रख सकती है, अतएव आत्मा किन्हीं भी परिस्थितिमें हो, चाहे मूर्छित दशामे हो चाहे साई हुई अवयामें हो अथवा पागल अवस्थामे हो, सभी अवस्थामे आत्मा ज्ञानमहित ही रहता है आत्मा ज्ञानरहित नहीं होता । इससे यह मानो कि विशुद्ध ज्ञान उत्पन्न होनेका नाम है आत्माका मोक्ष । न कि ज्ञानके विनाशका नाम है आत्माका मोक्ष । तथा यह भी मानो कि विशुद्ध ज्ञान होनेपर आगे विशुद्धज्ञान विशुद्धज्ञान ही चलता रहता है और उन समस्त विशुद्ध ज्ञानों का आधारभूत एक आत्मा है । मोक्ष किसका हो ? एक आत्माका । किससे मोक्ष हो ? अशुद्ध ज्ञानसे । जो ज्ञान सराग चल रहा था तो उन रागोंसे मोक्ष होना है । ज्ञान तो अब वह शुद्ध हो गया है तो ज्ञानके शुद्ध होते ही आनन्द भी शुद्ध होता है, शक्ति भी शुद्ध रहती है और दर्शन भी शुद्ध रहता है तो अनन्त ज्ञान अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति और

अनन्त आनन्द, इस चतुष्टयस्वरूपके लाभका नाम मोक्ष है इसमें रव भी सन्देह की गुञ्जाइश नहीं है ।

पार्श्वस्थ पुरुषद्वारा सुप्तपुरुषके ज्ञानाभावकी असाधना—प्रकरण यह है कि शङ्काकार मान रहा है कि सोये हुए मनुष्यमें ज्ञान नहीं रह । और यथार्थता यह है कि आत्मा तो अविनाशी है, वह तो सदाकाल है । सोये हुए मनुष्यमें भी ज्ञान है और यह मनुष्य मरण कर जाय, अगले भवमें जाय तब भी ज्ञान रहेगा, इसके पहिले भवमें भी ज्ञान था । आत्माका अविनाभावी धर्म है ज्ञान । ज्ञान न हो तब आत्माका कुछ स्वरूप ही नहीं है । जो लोग मानते हैं कि सोई हुई अवस्थामें ज्ञान नहीं रहता उनसे तीन विकल्प किये गए थे, जिनमें दो विकल्पोका तो खण्डन कर दिया । अब पूछत हैं कि जो सोया हुआ है उसमें ज्ञान नहीं है इस बातको जानने वाले क्या पासमें बैठे हुए कोई मनुष्य होते हैं ? सोये हुए मनुष्यमें ज्ञानका अभाव है, इसे सोया हुआ तो जान न सकेगा । उसके दोनो विकल्प तो निराकृत कर दिये । अब पूछ रहे हैं कि क्या पासमें बैठा हुआ कोई मनुष्य सोये हुएके उस ज्ञानके अभावको जानते हैं, यह भी बात युक्त नहीं है । क्योंकि सोये हुएमें ज्ञान नहीं है, इस बातको सिद्ध करने वाला तुम्हारे पास कोई हेतु नहीं है । हेतुप्रसिद्धकारणानुलब्धि, स्वभावानुपलब्धि, व्यापकानुलब्धि या विरुद्धविधि ये चार होते हैं अर्थात् ज्ञानभावका कारण न दीखे, स्वभाव नजर न आये तो कह सकते कि ज्ञान नहीं है । अथवा ज्ञानके विरुद्ध कोई बात समझमें आये तो कह सकते कि ज्ञान नहीं है, पर ये कोई साधन ध्यान में नहीं आ रहे इस कारण पासमें बैठे हुए मनुष्य भी सोये । एके ज्ञानके अभावको जान ले यह सम्भव नहीं है ।

सुप्त पुरुषके ज्ञानके सद्भावकी सिद्धि—शङ्काकार कहता है—तो यो तो सोये हुएमें ज्ञान है, इसको सिद्ध करने वाला भी हेतु नहीं है । कैसे सिद्ध करोगे कि सोये हुए पुरुषमें ज्ञान है ? उत्तर देते हैं कि देखो उस पुरुषमें श्वासोच्छ्वास विदित हो ही रहा है । बल्कि जगे हुए मनुष्यसे भी अधिक उमका श्वास निकलता है । सोये हुए मनुष्यके नाकसे बहुत तेज श्वास निकलती है और कितने ही लोग तो घुर्राइंटके साथ श्वास लिया करते हैं । एक लक्षण तो यह जाना गया । दूसरा लक्षण यह जाना गया कि शरीर गरम है । तीसरेमें आकार विशेष समझा गया । ऐसे और भी अनेक लक्षण हैं, जिनसे यह सिद्ध होता है कि हममें ज्ञान है, क्योंकि ज्ञान न हो तो ये बातें नहीं आसकनी हैं । और ज्ञान होता है स्वसविदित । ज्ञान अपने आपको जानता रहता है । तो स्वसम्वेदी ज्ञानके अविनाभावी रूपसे निश्चय किया गया, यह लक्षण दिख रहा है इसस जाना जाता है कि सोये हुए पुरुषमें भी ज्ञान है । देखिये ! जगने वाले जो और लोग हैं हमें ज्ञान है यह तुम कैसे जानते हो ? इसी तरह तो जानते हैं ना कि इन जानने वाले पुरुषोंमें भी श्वासोच्छ्वास निकल रहा है । इनके

शरीरमें गभी है यह धनता फिरता भी है । इसमें आकार विशेष भी है । इसमें ही तो समझते हैं कि जगने वाले इन दूसरे लोगमें ज्ञान है । तो जो लक्षण दूसरे जगने वालोंमें पाये जाते हैं ज्ञानको सिद्ध करनेके लिये वे ही लक्षण भीये हुएमें भी हैं ।

सुप्त और मृतके अन्तरसे सुप्तमें ज्ञानकी सिद्धि—कोई मुर्दा है जिसमेंसे जीव निकल गया जिस लोग निश्रुत होकर जला देने हैं, सभी लोग समझने हैं कि इसमें ज्ञान नहीं रहा, क्योंकि दशासोच्छ्वास नहीं है, पर सोये हुएमें तो दशसोच्छ्वास चल रहा है, मुर्दाके शरीरकी गभी बन्द है अत्र उष्णता नहीं रही, पर सोये हुए मनुष्यके शरीरमें उष्णता है ना, और मुर्दाका आकार कान्तिहीन होता है, मगर सोये हुए मनुष्यका चेहरा कान्तिहीन नहीं नजर आता । ता इन सब बातोंमें ज्ञान आते हैं कि सोये हुए मनुष्यमें भी ज्ञान है । जान कहो, ज्ञान कहो एक ही बात है । ज्ञानका विगड़कर जान का धन गया, जैसे कोई कहना है कि सभी तो इसमें ज्ञान है उसका अर्थ यह है कि सभी तो इसमें ज्ञान है । ज्ञान बिना धारणा नहीं रहता । तो सोये हुए मनुष्यमें चूँकि सभी लोग कहते हैं कि ज्ञान है, उसीका अर्थ है कि ज्ञान है । यहाँ लोग कुछ जीवोंको जानवर कहते हैं । जानवरका अर्थ भसली क्या है ? जानवर । जो ज्ञानमें ऊँचा हो, ज्ञानमें श्रेष्ठ हो उसका नाम है जानवर । और जानवरका विगड़ कर रूप धन गया जानवर । अगर किसीका कहा जाय कि आपकी विद्वत्ताका क्या कहना । आप तो जानवर हैं तो उसका अर्थ हुआ कि ज्ञानमें श्रेष्ठ हैं । लेकिन कोई पुरुष ज्ञानमें तो श्रेष्ठ हो नहीं, भूख हो और उसे कहा जाय जानवर तो वह तो गाली मानेगा । तो इसी तरह जानवर शब्द गात्रीके रूपमें प्रसिद्ध हो गया । ज्ञान कहो ज्ञान कहो एक ही बात है । तो जैसे जागृत दशामें दूसरे पुरुषकी ज्ञान वृत्तिका मदाज हम श्वास, उष्णता, आकारविशेषसे जाना करते हैं उसी प्रकार सोये हुएका भी ज्ञान जान लिया जाता है ।

शङ्काकारद्वारा प्राणद्वैविध्यका प्रस्ताव - अब यहाँ शङ्काकार क्षणिकवादी कहता है कि भाई ! प्राण आदिक दो प्रकारके होते हैं—एक तो चैतनाप्रभव प्राण और एक प्राणादिप्रभव प्राण अर्थात् जागृत अवस्थामें जो प्राण है वह तो चैतन्यसे पैदा होता है और सोये हुएमें जो प्राण है वह प्राणोंसे पैदा होता है । शङ्काकार इस तरह दा भेद डाल रहा है । इसमें कुछ मदाजा उसने यो लगाया कि चूँकि सोये हुए मनुष्यमें ज्ञानकी सावधानी नहीं है तो पहिले तो जागृत अवस्थामें प्राण ये, चैतन्यसे उत्पन्न हुए उन्हीं प्राणोंसे प्राण प्राण होते जा रहे हैं । चैतन्यसे तो प्राण उत्पन्न नहीं हो रहे हैं, ऐसा मदाज करके शङ्काकार कह रहा है कि—जागृत अवस्थामें चैतन्यका अनुमान किया जा सकता है क्योंकि वहाँ जो ये प्राण उत्पन्न होते हैं—श्वासोच्छ्वास आदिक उत्पन्न होते हैं ये चैतन्यसे उत्पन्न होते हैं । वहाँ प्राणप्रभव प्राण नहीं है । प्राणोंसे प्राण उत्पन्न नहीं हो रहे हैं जगती अवस्थामें । सोई हुई अवस्थामें जो प्राण

हैं वे प्राणोंसे पैदा हुए, चैतन्यसे पैदा नहीं हुए। शङ्काकार कह रहा है—जैसे एक मायाघट होता है जिसे गोपालघट भी बोलते हैं, जिससे धुवा तो निकलता है पर आग नहीं रहती। ऐसा जादूगरीका घट गोपालघट कि जहाँ धुवा निकल रहा है, पर आग नहीं है, तो उस गोपालघटमें धुवासे धुवा उत्पन्न होता है और 'रसोईघरमें' जो धुवा होता है वह अग्निसे उत्पन्न होता है। तो जैसे दो तरहके धुवा हुए—धूमसे उत्पन्न हुआ धुवा और अग्निसे उत्पन्न हुआ धुवा। अथवा मान लो किसी मटकेमें खूब गहरा धुवा भर दें, भरकर उसका मुँह बन्द कर दें कि निकल न सके उसे ले जावें कहीं बाहरी जगह। वहाँ ठक्कन निकालकर देखा तो धुवा निकल रहा है, पर अग्नि नहीं है। क्योंकि वे धूम धूमप्रभव हैं। तो धूमप्रभव धुवासे अग्निका अनुमान नहीं किया जा सकता। हाँ अग्निप्रभव धुवासे अग्निका अनुमान किया जा सकता है। तो इसी तरह सोई हुई अवस्थामें प्राणादिप्रभव प्राण हैं। प्राणोंसे प्राण होते नजर आ रहे हैं और जागृत अवस्थामें चैतन्यप्रभव प्राण हैं। चैतन्यसे प्राणोंकी उत्पत्ति है, तो जागृत अवस्थामें जो प्राण है उससे तो चैतन्यका अनुमान होता है पर सोई हुई अवस्थाका जो प्राण है उससे चैतन्यका अनुमान नहीं होता।

समस्त प्राणोंमें चैतन्यप्रभवताकी सिद्धि—शङ्काकार यह बात इस चर्चा पर कह रहे हैं जो यह कहा था कि जैसे स्वासोच्छवास शरीरकी उष्णता, आकार विशेष जागृत अवस्थामें नजर आता है और उस अवस्थासे हम जगते पुरुषमें ज्ञान है, यह अनुमान करते हैं इसी तरह स्वास देखकर शरीरकी गर्मी जानकर उसमें ज्ञान है, यह अनुमान करते हैं हममें दोष देनेके लिए यह कह रहे हैं कि जगते पुरुषके प्राण और किस्मके हैं सोये हुए पुरुषके प्राण और किस्मके हैं। प्राणोंसे उत्पन्न हुए प्राणोंसे चैतन्यका अनुमान नहीं होता है। समाधानमें कहते हैं कि यह कहना तुम्हारा अयुक्त है क्योंकि सुपुष्प पुरुषके और जागृत पुरुषके प्राण आदिकमें अन्तर कुछ नजर नहीं आता, जैसे सोया हुआ पुरुष स्वास ले रहा है जो रहा है इसी तरह जगता हुआ पुरुष भी स्वास ले रहा है। यदि दोनोंका स्वासमें फर्क होता तो फिर यह सन्देह किसी किसीमें क्यों होता कि यह सोया हुआ है या जगता हुआ है? अथवा कोई पुरुष दूसरेको ठगने के लिए जान-बूझकर सोया हुआसा पद जाय तो उसके प्रति भी लोग सन्देह करते हैं ना, देखें तो सही, यह बहुत बहाना बताया करता है, यह सो रहा है कि जग रहा है? यह सन्देह क्यों होता है? इसी कारण कि जैसे स्वासोच्छवास जगतेमें चलता है ऐसे ही सोयेमें भी चलता है। उन प्राणोंमें कोई अन्तर समझमें नहीं आता। सोये हुएके भी प्राण चैतन्यसे उत्पन्न होते हैं, प्राणोंसे प्राण उत्पन्न नहीं होते। चाहे जगता हो या सोता हो, जहाँ स्वासोच्छवास उत्पन्न हो रहा है चेतनके सम्बन्धसे हो रहा है। यदि सोये हुएका वह प्राण चेतनसे उत्पन्न न हो तो दूसरेको ठगनेके अभिप्रायसे जगता हुआ पुरुष सोयेका ऋण करे तो उसमें फिर सोये हुए पुरुष जैसी मुद्रामें न नजर आना चाहिए। क्योंकि जैसे अग्निसे जो धुवा उत्पन्न होता है उस प्रकारका धुवा सैकड़ों



प्रयत्न कोई करले पर-अन्य चीजमें उत्पन्न नहीं किया जा सकता और उस मायामयी घटसे जैसे धुवा उत्पन्न होता है, उस धुवासे अग्निसे उत्पन्न होने वाले धुवाका साम्य नहीं किया जा सकता । बहुत ठंडके दिनोंमें तालाबोमेंसे बड़ी तेज भाप निकलती है, और दूरसे देखने वाले पुरुष जानते हैं कि यह बड़ा धुवा उठ रहा है । पर उस धूममें और अग्निसे उत्पन्न होने वाली धूममें फिर भी कुछ फर्क नजर आता है या जाड़ेके दिनोंमें खुदके ही मुखसे भाप निकलती है, तो क्या कोई यह सदेह करने लगेगा कि अग्रे इसके दिलमें तो आग लग गयी ! देखो ना धुवा निकल रहा है । तो वह धूम जो अग्निसे निकलता है ऐसा धूम अग्य वातोसे सँकड़ो उगाय करें तो भी निकल नहीं सकता । और यहाँ तो जैसे हुए पुरुषमें प्राण नजर आ रहे वैसे ही जगते हुएमें नजर आ रहे इस कारण श्वासोच्छ्वासमें यह भेद नहीं डाल सकते कि यह श्वास तो निकली है चैतन्यसे और यह श्वास निकली है प्राणोसे । समस्त श्वास चैतन्यसे सम्पर्कसे ही निकलती है ।

प्राणोमें और भावोमें समानता असमानताकी प्रतीतिसिद्धता शंका कार जो इन दो प्राणोमें भ्रन्तर डाल रहा है जगते हुएके प्राणोको बताता है कि चैतन्य से उत्पन्न हुआ और सोये हुएके प्राणोको बताता है कि प्राणोसे उत्पन्न हुआ, तो जो चैतन्य और अचेतनसे उत्पन्न हुए प्राणोका भेदकर रहा है वह सराग चेष्टा और वीतराग चेष्टाका भेद क्यों नहीं मान लेता ? फिर यह कहना शक्य नहीं है कि 'सराग पुरुष भी वीतरागकी तरह अपनी चेष्टा कर सकता है और वीतराग भी सरागवत् चेष्टा कर सकते हैं' सो यह निश्चय अशक्य है कि यह सराग है और यह वीतराग है' जब यह वीतराग है या सराग है यह भेद नहीं किया जा सकता तब इन प्राणोमें भी भेद न करना चाहिये । भले ही जैसे विहार मुजिज करते हैं तो विहार भरहुन भगवान भी करते हैं । सकल परमात्मा भी करते हैं । कोई चाण्डालद्विषारी मुनि हो वह भी आकाशमें कदम उठाकर विहार करता है । तो वह मुनि आकाशमें कदम उठाकर विहार भले ही करे फिर भी यह समझमें आता ही है कि यह वीतराग देव है और यह अभी मुनि है । उनका निश्चय कैसे नहीं होता ? उादेश की बात सुनो । छत्रि तो सराग मुनिके भी निकलती है और सकल परमात्मा भरहुन देवकी भी निकलती है पर छत्रि में भ्रन्तर तो नजर आता है । सरागी मुनियोकी छत्रि भरहुत प्रभुकी छत्रिकी तरह नहीं होती है । भरहुत प्रभुकी छत्रि दिव्यछत्रि है । यहाँ मनुष्य छत्रि कहते हैं, वहाँ तो भेद भी है, यहाँ प्राणोमें भेद नहीं है यह निश्चय करना कि सोये हुएमें सब अवस्थाओमें आत्मा है तो सदा जानमय रहता है । यह नहीं है कि सोये हुएमें आत्मा जान रहित हो गया और जगते हुएमें आत्मा जानमय हो गया । जो जानी है वह सदा जानी है । जिस वस्तुमें ज्ञान नहीं है उसमें कभी भी ज्ञान नहीं आ सकता ।

जीवके कार्योंकी जीर्वमें प्रसिद्धि — लोकमें दो प्रकारके पदार्थ हैं—एक जीव,

एक अजीव । अब निर्णय कर लीजिये । सभी लोग जानते हैं—कुत्तेको यदि कोई लाठी मारता हो तो दूसरे लोग उसे डाटते हैं क्यों वेरहम बनता है, पर भीटमे कोई लाठी मार रहा हो तो कोई पुरुष उसे नहीं डाटता कि अरे क्यों भीटको पीट रहा है ? क्यों वेरहम बन रहा है ? सबके ज्ञानमे यह बात है कि भीटके ज्ञान नहीं है और इस कुत्ता विल्ली आदिकके ज्ञान है । तो दो प्रकारके पदार्थ हैं जीव और अजीव । जो जीवमे गुण हैं वे कभी अजीवमे नहीं आ सकते, जो अजीवमे गुण हैं वे कभी जीवमे नहीं आ सकते । ये सभारे जीव अनादिकालसे अजीवके साथ ऐसी घनिष्ठतामे जकड़े हुए हैं, बद्ध बने हैं एक क्षेप्रावगाही हो रहे हैं, देखो ना शरीर चलेगा तो अत्माको चलना पड़ेगा और आत्मा चलेगा तो शरीरको भी चलना पड़ेगा । इन तानोका परस्परमे कैसा अनिष्ट सम्बन्ध है । बंधा हुआ है । कपोंमे जकड़ा हुआ है, इतना तीव्र जकड़ा हुआ होनेपर भी जीवके गुण कभी अजीवमे नहीं आ सकते और अजीवके गुण कभी जीवमे नहीं आ सकते । अब जरा दो जीवोका भी मुावला करो । पिता पुत्र हैं, पति पत्नि हैं, बड़े घनिष्ठ दो मित्र हैं, भाई—भाई हैं किनना भी प्रेम हो, पर एक जीवके गुण, एक जीवके परिणामन दूसरे जीवमे कभी नहीं पहुँचते । दूसरेके परिणामन किती अन्य दूसरेमें कभी नहीं पहुँचते । ये ससारके सभी प्राणी अपनी—अपनी कषायोके अनुसार अपनी—अपनी चेष्टा करते हैं जो चेष्टा अनुकूल लग जाती है तो हम उससे प्रेम करते हैं, यह मेरा बड़ा प्रेमी है जिसकी चेष्टा प्रतिकूल हो जाती है उससे हम द्वेष करते हैं यह मेरा बड़ा विरोधी है । लेकिन जगतमे अनन्त जीव हैं, सबकी सत्ता न्यायी न्यायी हैं । कोई भी जीव अपने प्रदेशसे बाहर अपनी कुछ भी चेष्टा कर नहीं सकता । फिर किसको हम मित्र कहें, किमको हम विरोधी कहें । अरे कोई मुरुषे प्रेम नहीं करता ।

विकल्पो द्वारा परको आत्मीय बनानेकी अशक्यता —सभी प्राणी अपने अपने विकल्पोके अनुसार अपने आपकी चेष्टा करते हैं, भाव बनाते हैं । तो एक जीव का गुण, एक जीवका परिणामन दूसरे जीवमे भी नहीं पहुँचता । प्रत्येक पदार्थ अपने सत्त्वके कारण स्वतन्त्र है और देखिये जिस निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धमे यह शीघ्रतासे समझ लिया जाता है कि अग्निने पानीको गरम किया । शरीरने आत्माको चला दिया इस अनुष्ठानमे अमुक कषाय कितना बन दिया । वहाँ पर भी कोई द्रव्य किमी दूसरे द्रव्य मे क्रिया नहीं कर रहा है । एक दाघ दूसरे पदार्थमे अपना परिणामन डाल दे यह विकासमे भी नहीं हो सकता । प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे मत् है और पररूपसे अमत् है । यह स्वरूप क्या है ? द्रव्य, क्षेत्र, काल, मात्र । तो जब सब पदार्थ अपने ही गुणों के स्वामी हैं, अपने ही परिणामनके स्वामी हैं तो जरा अपने आगमे भी तो अनुभव करना चाहिये । जगतमे कोई किसीका महत्त्व नहीं होता । क्या आपके दादा बाबा पिता जो जिनके नहीं रहे उनके प्यार पर तो कुछ ध्यान दीजिये । कितना आपपर घनिष्ठ प्यार था । आपके बाबा आपको गोदमे लिए रहा करने थे । लहकोंसे भी विशेष प्यार पातोसे होता है और सभी सुरकारी भी नियम है कि पिताकी जायदादका अवि-

कारी लहका तो नहीं है, मगर उस जायदादका अधिकारी पोता है। उसे कानूनन हक है। और पहिले जमानेमे जो बाबाका नाम होता था करीब करीब वही नाम पोतेका रखा जाता था। आप पुराणोंमें पढ़ेंगे तो कुछ जगह ऐसे ही नाम रखे पायेंगे। एो इतना धनिष्ट स्नेह करते हैं तो करें, लेकिन सम्बन्ध रचमात्र नहीं है। अने आपके आत्मापर दृष्टि डालें वही एक मात्र सहाय है। तो जिन दादा, बाबा, आदिका मुझपर बड़ा प्यार था वे क्या अपना प्यार निभा सके ? वे अब हैं क्या ? उनसे कुछ मिल जुल रहा है क्या ? उन्होंने भी क्या किया ? अपना बिगाड किया। मेरेको लक्ष्यमे ले कर अपना मोह बढाया और जीवन खोया। और मरण करके जिस गतिमें पहुँचे हो वहाँ वे अपने कर्मनुसार दुःख भोग रहे हैं। उन्होंने मेरा क्या किया ? उनको मुझसे क्या लाभ मिला ? उनसे भुके क्या लाभ मिला ? सभी जीवोंकी चेष्टा अपने-अपने कषाय भावोंसे होती है।

प्रभुके कर्तव्योंके आदरमे ही प्रभुभक्तिकी यथार्थता — हम यहाँ प्रभु पूजा करने आते हैं, दर्शन करने आते हैं, तो दर्शन हम जिनके करते हैं, जिनके आगे शीश झुकाते हैं, नमस्कार करते हैं, आदर देते हैं उन्होंने जो काम किया उस काममें भी आपका आदर है कि नहीं ? यदि उनके काममे आदर नहीं है तो आपका यह नमस्कार सब झूठा है, थोथा है। खूब गम्भीरतासे सोचो प्रभुने क्या कार्य किया था ? वस्तु स्व-रूपका ज्ञान किया था। भेदविज्ञान किया था। भेद विज्ञान करके पर पदार्थोंसे उपेक्षा करके, मोह तोड़कर निर्मोह अविकार ज्ञानस्वभावमे अपना उपयोग लगाया था और सबसे फिर हटकर इस ही ज्ञानस्वभावमें लीन होकर उन्होंने यह गरमपद पाया। उन्होंने जो काम किया उसमे आदर नहीं है तो फिर दर्शन क्या ? चाहे हम वह काम न कर सकें, गृहस्थ हैं। दस जगह चित्त उलझना है। अनेक चिन्ता शल्य रहा करती हैं, हम चाहे उस काममे सफल नहीं हो पायें, लेकिन यदि आदर भी नहीं है जो प्रभुने कार्य किया, जो मोक्ष विधिकी उसमे यदि आदर नहीं है, हम उसे आदेश नहीं मानते। मुझे भी यह काम करना चाहिए, जब मैं कर सकूँगा तभीमे सकटोंसे छुटकारा पाऊँगा यदि ऐसा परिणाम ऐसी श्रद्धा नहीं होती है तो हमने क्या सिर झुकाया ? क्या माना ? तब अपनी जिम्मेदारी अपने आपपर जानकर अपना विचार तो चलना ही चाहिये कि जिससे हमारा ज्ञान विशुद्ध बने और दुर्लभ यह मानव जीवन हमारा सफल हो। देखिये तो सही समारम्भे कीडा मकोडा वृक्ष पीछे और पशु पक्षी ये सारे जानवर कितनी एक तुच्छ गतिमें हैं इनकी दयनीय अवस्था है, उन सबको पार करके हम आप ऐसे मनुष्य हुए हैं जहाँ सत्त्वर्मका समागम मिला है। ऐसे दुर्लभ समागमको पाकर हम यदि अपने जीवनको सफल करने का परिणामन बनायें, धर्मपालन न करें तो जीवन तो गुजर जायगा, समझिये कि अमृत्यु अवसरको पाकर हमने यो ही विषयोमे गवा दिया। इससे जन्म मरणकी परम्परा हमारी लम्बी होती जायगी। अतः चेतें, मोहमे कुछ नहीं रखा है, निर्मोह ज्ञानकी बात सीखें और आत्म धर्ममें रहकर अपने जीवनको सफल बनायें।

प्राणद्वैविध्यकी चर्चाका प्रकरण—यहाँ प्रकरण यह चल रहा है कि सोये हुए पुरुषमें ज्ञान रहता है या नहीं ? शङ्काकारने कहा है कि सोये हुए पुरुषमें ज्ञान नहीं रहता है । तब उनसे पूछा गया कि ज्ञान नहीं रहता है तो सोये हुए पुरुष की श्वास निकलना, शरीरकी गर्मी रहना यह किस वलपर है ? ज्ञानरहित होजाना इसका अर्थ है कि ज्ञान नहीं रहा । जब तक ज्ञान है तब तक ज्ञान है । तो जब ज्ञान नहीं माना सोये हुए आदमीमें तो श्वासोच्छ्वास कैसे निकल रहा है ? इसके उत्तरमें शङ्काकारने यह कहा कि भाई ! प्राण दो तरहके होते हैं—एक तो चैतन्यसे उत्पन्न होने वाले प्राण और एक प्राणोंसे उत्पन्न होने वाले प्राण । तो सोये हुएमें चैतन्य प्रभव प्राण नहीं है किन्तु प्राणप्रभव प्राण है । इस सम्बन्धमें चर्चा चलनेपर यह सिद्ध हुआ कि सोये हुए पुरुषमें भी चैतन्यप्रभव प्राण है । जैसे प्राण जगते हुए पुरुषके हैं वैसे ही प्राण सोते हुए पुरुषके हैं । उस श्वासोच्छ्वासमें कुछ अन्तर नहीं आता । इसके विरोधमें शङ्काकारने यह कहा था कि जैसे एक मायाघट होता है, मायामयी घड़ा, जिसे गोपालघट कहते हैं उसमेंसे धुवाँ निकलता दिखाई देता है, पर अग्नि नहीं होती । तो इसका दृष्टान्त देकर शङ्काकारने यह कहा कि जैसे धुवाँ अग्निसे भी उत्पन्न होता है और धुवाँसे भी उत्पन्न होता है तो ऐसे ही श्वासोच्छ्वास चैतन्यसे भी उत्पन्न होता है और प्राणोंसे भी उत्पन्न होता है । तो इसके निराकरणमें बात कही गई कि जैसा धुवाँ मायाघटसे होता और जैसा धुवाँ अग्निसे होता, इसमें अन्तर है ? और परख कर ली जाती है कि यह अग्निसे उत्पन्न हुआ है या मायाघटसे । तो जिस तरह यह निर्णय कर लिया जाता है कि यह धुवाँ आगका है या धुवाँ का है । इस तरहका निर्णय कोई भी पुरुष जगते और सोतेके प्राणमें नहीं कर सकता । क्योंकि चैतन्य तो किसीको दिखाई नहीं देता । जगते पुरुषका भी श्वासोच्छ्वास चल रहा है उससे यह अनुमान करते कि इसमें चैतन्य है, ज्ञान है । तो ऐसे ही सोये पुरुषमें जो श्वासोच्छ्वास निकल रहा है उसमें भी अनुमान किया जाना चाहिये कि इसमें चैतन्य है और ज्ञान है ।

प्राणोंमें चैतन्यप्रभवता और प्राणप्रभवताके भेदका अनिर्णय— देखिये । घूममें जत्र सन्देह हो जाय कि यह धुवाँ अग्निका है या मायाघटका है तो उसका सदेह आवासे देखकर दूर कर लिया जाता है । मायाघटमें देखा आग थी नहीं सो जाना गया कि यह धुवाँ आगका नहीं । या तालाबमें तेज घूमसा निकलता है शीत ऋतुमें, उस समय सदेह हो जाय कि यह जो धुवाँसा निकल रहा है या आगके बिना, तो उस सन्देहको देखकर दूर किया जा सकता है । लेकिन यहाँ यह सन्देह डालना कि जगते पुरुषमें जो श्वास निकल रहा है वह तो चैतन्यसे निकल रहा है और सोते में जो श्वास निकल रहा है वह चैतन्यसे नहीं किन्तु प्राणसे निकल रहा है । तो उसमें सदेह होना कि चैतन्यसे निकला या प्राणसे, इसको दूर करनेका कोई साधन नहीं । प्राणोंमें यह सदेह कहावे आप दूर करेंगे कि यह वादके चैतन्यसे उत्पन्न हुआ

प्राण है या पूर्व भयसे आया हुआ प्राण है । जब दूरीय चैतन्य दिगन्ता ही नहीं है तो फिर किसीने साक्ष ही क्यों बनाया ? फिर हा शक्तिवादियोंने मुग्धमें चैतन्यका ज्ञान प्रभाव मानने वाले लोगोंने, पर चैतन्य जब दूरीय ही नहीं ही मगना तो फिर साक्ष क्यों बनाया ? किसीको मगनाओके लिए उद्देश भी क्यों दिया जाता है ? म देहसे साक्ष बनाया तो फिर साक्षवाच या नास्तिक लोगोंने मगमें क्या विरोध रखा ? हममें यह मानना चाहिये कि साक्षात् ज्ञानसम्बन्ध है । यह साक्षात् जिस भयमें रहता है उस भयमें उस भयके प्रारम्भमें लेकर मगना जान ता कि उत्तर ज्ञान बना रहता है । बाहे यह तो रहा है, मूर्छित हो, पागल हो सब स्थितियोंमें साक्षात् ज्ञान रहता है और उस ही भयकी बात क्या, उस भयकी छोड़कर मगने भयमें जायगा तो वही पर भी हममें ज्ञान बना रहेगा । ज्ञानसे मूय साक्षात् सभी भी रहो होता ।

जाग्रत अवस्था प्रबुद्ध चैतन्यसे मुक्तप्राणोरी उत्पत्ति अस्तिद्धि और चैतन्यप्रभावताकी सिद्धि ये शकाकार यहाँ यह मान रहे हैं कि सोई हुई ज्ञानमें ज्ञान नहीं है, और जो श्वासोच्छ्वास निकल रहा है वह चैतन्य नहीं किन्तु प्राणोसि निकल रहा है । तो सोये हुए पुरुषके प्रारम्भमें जो पहिले प्राण उत्पन्न हुआ है बसा सकते हो कि यह किमसे उत्पन्न हुआ है । क्या पहिले जो जग रहा था उस समय जो जा ज्ञान हा रहा था उस प्राणसे यह सोये हुएका प्राण उत्पन्न हुआ है ? यह बात तो गलत है क्योंकि एक विज्ञानमें अनन्तरका प्राण आदिक उत्पन्न हो जाय या जब सोकर जग गया उस जगे हुयेके ज्ञानका कारण बन जाय मो असम्भव बात है । शकाकार यहाँ मानता है कि जब यह जीव जग रहा था तब तो इसमें ज्ञान था और अब जो सो गया है तो इसके ज्ञान नहीं रहा । अब सोकरके जो जगेगा तो वही ज्ञान पैदा हो जायगा । तो सो करके जगे वहा जो ज्ञान पैदा हुआ है वह पहिले जग रहा था तबके ज्ञानसे पैदा हुआ था, तो यह बात कैसे मानी जा सकती है ? एक सामग्रोसे क्रमसे होने वाले दो कार्य उत्पन्न नहीं हो सकते । अगर एक पदार्थसे दो कार्य उत्पन्न होने लगे तो फिर ये क्षणिकवादी लोग क्यों नित्य सिद्धान्तका विरोध करते ? नित्य पदार्थ जो एकरूप हैं उनसे यह मानना चाहिए कि सोये हुएमें जो प्राण उत्पन्न हो रहे हैं तो सोये हुए समयमें भी ज्ञान बराबर है और उस ज्ञानके कारण ये प्राण प्रकट हो रहे हैं, श्वासोच्छ्वास प्रकट होरहा है । सोये हुएमें ज्ञानके अभावकी सिद्धि नहीं करते ।

स्वापसुखसवेदन होनेसे सुप्त प्राणोंके चैतन्यप्रभावत्वकी सिद्धि— और भी देखो ! सोये हुएके समयमें जो सुख होता है उसका सम्बेदन उस सोये हुए का बना होता है । कदाचित् कोई स्वप्न दु खभरा भा जाय सोये हुए मनुष्यको कहीं जङ्गलमें फँस गए, किसी मिहने आक्रमण कर दिया, या साप निकल आया, कुछ ऐसी आपत्तिकी बात दोखनेमें भा जाय तो वह घबराकर जग जाता है ना ? तो उसे सोये हुएकी स्थितिमें दु ख हुआ है ना ? उस दु खके कारण ही तो घबड़ाया है । तो

दुःख बड़ा होता है जहाँ ज्ञान है। सो करके कोई मनुष्य उठे तो उठनेके बाद वह यह स्मरण करता है ना कि मैं आज बड़े सुखसे सोया। सभी लोगोकी बात है। तो सोयेमें सुखका अनुभव हुआ था तभी तो जगनेपर ख्याल कर रहा है। जिस चीजका अनुभव नहीं हुआ उस चीजका स्मरण तो हुआ ही नहीं करता। यह भी बात नहीं कह सकते कि सोये हुएमें अगर सुखका अनुभव कर रहा है तो वह सोया हुआ मनुष्य उस सुखका निरूपण क्यों नहीं करता ? सोये हुएसे कोई पूछे कि तुम कैसे सो रहे हो ? तुम्हें सुख है ना ? अच्छी तरह सो रहे ना ? तो वह कोई जवाब नहीं देता। तो सोया हुआ मनुष्य अपने सुखका निरूपण नहीं कर सकता। इसलिए कहना कि इसमें ज्ञान नहीं है, यह बात गलत है। किसी दो एक दिनका पैदा हुए बच्चा माँके स्तनमें लगकर तो वह दूध पीता है ना ? हा पीता है। अच्छा, वह बच्चा दूध पीता है तो उसे उस दूध पीनेसे सुख होता है कि नहीं ? सभी लोग इन बातको मानते हैं कि उस बच्चेको दूध पीते हुएमें सुख होता है। उस दो एक दिनके बच्चेसे यदि कोई पूछे कि बताओ तुम्हें कैसा सुख हुआ है ? तो क्या वह बच्चा कुछ बता सकेगा ? अरे वह तो बोलना ही नहीं है। तो जो सुख तो न बना सके उसमें तुम कहते कि सुख होता ही नहीं, तो तुम्हारी यह बात युक्ति सगन तो नहीं है। सोया प्रा मनुष्य यदि सुखकी बात न बता सके तो इसका अर्थ यह न होगा कि उसको सुखका सम्बेदन ही नहीं है।

दुःखाभावकी सुखभावरूपता - यह भी नहीं कह सकते कि सोये हुएमें सुख नहीं है, किन्तु दुःखका अभाव है। सो गया, दुःख न रहा, सुख बड़ा कुछ है नहीं, तो कोई अभाव तुच्छ नहीं होता है। अभाव किसीके सङ्कावरण होता है। आकुलता न रही, बड़ा परम आह्लाद है उसका नाम आनन्द है। कोई कहे कि भगवानमें आनन्द है ही नहीं, न अरहतमें, न सिद्धमें, न बड़े योगीश्वरोंमें। उनमें आनन्द होता ही नहीं, केवल दुःखका अभाव है। दुःख नहीं है आकुलता नहीं है। अरे तो कोई तुच्छाभाव तो नहीं है। दुःख तो इन खम्भोंमें भी नहीं है। इनको कितना ही पीटो तो दुःख नहीं होता। तो क्या इन्हें सुखी कह दोगे ? नहीं इनमें न चेतना है न दुःख सुख है। दुःख न होनेका अर्थ है सुख, आनन्द। तो उस सोई हुई अवस्थामें दुःख नहीं है इसका अर्थ है सुख है। तो जो सुख, दुःखका सम्बेदन करता है ऐसा सोया हुआ भी प्राणी ज्ञान वाला है, ज्ञानरहित नहीं है।

आत्माकी सर्वत्र ज्ञानरूपता आत्मा ज्ञानस्वरूप है, सदा ज्ञानमय है। यह जीव मिथ्याभावमें आया है। मोहबुद्धिमें आया तब इसका अद्वितव्य खोटा है। इस बाह्य पदार्थ ही रुक रहे हैं। उन बाह्य पदार्थोंके सम्पर्कमें ही यह राजी हो रहा है। उस समय इसका ज्ञान दूषित है, मिथ्या हो रहा है। जब इस आत्मामें सदबुद्धि जगती है अपने आपके स्वरूपकी पहिचान होती है—अरे यह मैं आत्मा तो सबसे



मोक्ष मानते हैं । देखिये ! इनकी शब्दयोजना तो यह है लेकिन अनेकान्तका अर्थ क्या करेंगे और अक्षयशरीरका अर्थ क्या करेंगे सो यही खुद बतावेंगे । शङ्काकार कह रहा है कि अनेकान्त भावनासे मोक्षशिलाके ऊपर अक्षय शरीर स्वरूप देहकी प्राप्ति होनेका नाम, ज्ञानकी प्राप्ति होनेका नाम मोक्ष है, ऐसा स्याद्वादी मानते हैं और इस माननेमें यह दलील देते हैं स्याद्वादी कि अगर हम पदार्थोंको नित्य माल लेंगे तो उस पदार्थमें हमारा स्नेह जगने लगेगा और अनित्य मान लेंगे तो उस पदार्थमें हमें घृणा जगने लगेगी । इससे रागद्वेष न जगें इसके अर्थ अनेकान्तकी भावना की जाती है कि पदार्थ नित्य भी है अनित्य भी है ताकि रागद्वेष न रहे और इस अनेकान्तकी भावनासे मोक्ष का लाभ हो जाय ऐसा स्याद्वादी मानते हैं । वह कथन बिना परीक्षा किए हुए है । इसके निराकरणमें वैशेषिक कह रहे हैं कि मिथ्याज्ञान कहीं मोक्षका कारण होता है, किसी पदार्थको कह दिया कि यह नित्य भी है अनित्य भी है तो यह तो मिथ्या ज्ञान है । वैशेषिक कह रहे हैं जैनोंके प्रति कि यह तो झूठा ज्ञान है । अभी कह दिया नित्य फिर कह दिया अनित्य । अरे ! जो विरुद्ध दो चीजें हैं, नित्यका स्वरूप न्यारा है, अनित्यका स्वरूप न्यारा है, तो वे न्यारे-न्यारे स्वरूप वाले पदार्थ एक पदार्थमें ठहर कैसे सकते हैं ? कोई एक पदार्थ ठंडा भी रहे और गरम भी रहे ऐसा हो सकता है क्या ? अगर ठंडा है तो गरम नहीं है, गरम है तो ठंडा नहीं है । इसी तरह जीव यदि नित्य है तो अनित्य नहीं है और यदि अनित्य है तो नित्य नहीं है । उसे नित्य भी माने अनित्य भी माने यह एक पदार्थमें कैसे सम्भव है ? पदार्थ या तो नित्य ही मानो या अनित्य ही मानो । यह दुलमुन नीति क्यों ? यह सन्देह क्यों ? नित्य भी है और अनित्य भी है ?

वस्तुमें स्वरूपसत्त्व और पररूपासत्त्वकी इतरेतराभाव द्वारा सिद्ध करनेका विशेषवादीका प्रस्ताव --यदि यह कहों कि अनेकान्त तो पदार्थमें है ही क्योंकि पदार्थ अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं है यह बात तो माननी ही पड़ेगी, यह चीजकी अपने स्वरूपसे है, खम्भा आदिक परके स्वरूपसे नहीं है, यह बात क्या गलत है ? वैशेषिक उत्तरमें कहते हैं कि यह बात अनेकान्तके कारण नहीं है किन्तु इतरेतराभावके कारण है । इतरेतराभावका क्या अर्थ है ? एक पदार्थमें दूसरे पदार्थ का अभाव रहना ! तो एक पदार्थमें दूसरे पदार्थका अभाव है इस कारण यह व्यवस्था बनी हुई है कि प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं है । विषय बहुत कामका है, जो मुक्तिके उपायोंमें भी काम देगा । यहा पिदान्तका निराकरण कर रहे हैं वैशेषिक । जैसे स्याद्वादी मानते हैं कि पदार्थ अपने स्वरूपसे है परके स्वरूपसे नहीं है यह है स्याद्वाद, यह है अनेकान्त । देखो ना ! इस पदार्थमें दो पदार्थ एक साथ रह गए--अस्तित्व भी और नास्तित्व भी, तो इसके विरुद्ध धर्म एक पदार्थ में रहा, इसमें विरोध कहाँसे आया ? उसके उत्तरमें कह रहे हैं वैशेषिक कि यह बात तो इतरेतराभावके कारण है, न कि अनेकान्तके कारण ।



विशेषवादके इतरेतराभावका विवरण—वैशेषिक अभावनामक पदार्थ स्वतन्त्र मानते हैं। जैसे जीव है ना कुछ ? समझते तो आता ही है। है मच्छा और पुद्गल है ना कुछ ? है। तो इस तरह वे कहते हैं कि गुण भी है ना कुछ ? समझते आता ना ? है। तो गुण भी पदार्थ है और पर्याय भी है ना कुछ ? इसकी तो बहुत ज्यादा जरूरत पड़ रही है। हम आप जिनसे व्यवहार करते हैं, जितना बोलचाल करते हैं वह सब पर्याय ही तो है ? है। और इसी तरह सामान्य विशेष समवाय भी है। और, एक अभाव नामक भी अलग पदार्थ है। जैसे पुद्गलके बारेमें तुम कहते हो यह है पदार्थ, इसी तरह अभाव नामका भी एक पदार्थ हुआ करता है। नहीं है, यह भी पदार्थ है। तो उस अभावके चार भेद किए गए—प्रागभाव, प्रवृत्ताभाव, इनरे तराभाव और अत्यन्ताभाव। प्रागभावका अर्थ है कि कायसे पहिले कायका अभाव होना। जैसे मिट्टीके लौंचे घड़ा बनाया जाता है तो जिस समय मिट्टीका लौंचा है उस समय घड़ेका प्रागभाव है उस समय घड़ा तो नहीं है। जब लौंचा है तो लौंचेके समयमें घड़ेका प्रागभाव है। और जब उस लौंचेसे घड़ा बन गया तो घड़ा बननेके समयमें उस मिट्टीके लौंचेका प्रवृत्ताभाव है और घड़ेमें कण्डा नहीं है कपड़ेमें घड़ा नहीं है कड़ा मरने स्वरूपसे है घड़ा मरने स्वरूपसे है, इनका नाम है इतरेतराभाव इतर मायने दूसरा दूजरेमें दूसरेका अभाव होना। घड़ेमें कण्डा नहीं पाया जाता, पेंपड़ेमें घड़ा नहीं पाया जाता। यह बात इतरेतराभावसे बन रही है न कि अनेकात से। इसी तरह अत्यन्ताभाव भी एक अभाव है। जो तीन कालमें भी कभी एक दूजरे रूप न बन सके उसे अत्यन्ताभाव कहते हैं। तो यह भी पदार्थमें पाया जाता है। अनेकान्तके कारण पदार्थ मरने स्वरूपसे है परके स्वरूपसे नहीं है यह बात ठीक ही बैठती। ऐसा ये वैशेषिक मिद्धान्त वाले स्याद्वादका और स्याद्वाद सम्मत मोक्षके बारे में कह रहे हैं कि यह अनेकान्त मिथ्या ज्ञान है।

स्वकार्यकर्तृत्व परकार्याकर्तृत्वको वस्तुस्वभाव माननेकी अनावश्यकताका विशेषवादीका प्रस्ताव यदि कहा कि अनेकान्तसे तो यह सिद्ध होता है कि प्रत्येक पदार्थ अपने काय। तो कर्ता है और दूजरेके कायका कर्ता नहीं है यह बात भी तो अनेकान्तसे सिद्ध होती है। जीव अजीवकी पर्यायको न करेगा तो यह बात अनेकान्तमें ही तो बनेगी। वैशेषिक निराकरण करते हैं कि इसमें भी अनेकान्त की कोई जरूरत नहीं है। पदार्थ अपने कार्योंका करने वाला होना है अन्य कार्योंके करने वाला नहीं हाता है, यह तो अन्वयव्यतिरेकसे सिद्ध है। इसमें अनेकान्तकी क्या आवश्यकता है ? अर्थात् जो पदार्थ जिसके अन्वयव्यतिरेकसे उत्पन्न करनेमें व्यापार किया करता है वह उसका कारण है। जैसे—घड़ेसे मिट्टी वाला ही काय उत्पन्न होगा, जलसे जल वाला ही काय उत्पन्न होगा। तो इसमें अन्वयव्यतिरेक का प्रभाव है। मिट्टीमें अन्वयरूपसे रहकर, तन्मयरूपसे रहकर जो उत्पन्न हो वह उसका कार्य है अथवा एकका दूजरे पदार्थमें निमित्तनिमित्तिक भावमें भी यह लगा

सकते कि जो जिसके होनेपर हो, वह उसका कार्य है। जो जिसके न होनेपर न हो वह उसका कार्य है। तो कोई पदार्थ अपने कार्यको ही करता है परके कार्यको नहीं करता है यह बात अन्वयव्यतिरेकसे सिद्ध होती है अनेकांतसे नहीं। इसलिये अनेकांत की भावना करना और उससे मोक्ष की आशा रखना यह असङ्गत बात है। अनेकान्त का ज्ञान ही झूठा ज्ञान है।

मुक्त जीवमें मुक्त और संसारीपनेका अनेकान्त लानेका विशेषवादी का उपालम्भ—अच्छा, फिर और भी बताओ कि जब अनेकांत ही अनेकांत लगाया जायेगा तब फिर मुक्त होनेपर भी अनेकांत लगाना पड़ेगा कि यह मुक्त होनेपर मुक्त भी है और संसारी भी। क्योंकि तुम्हें तो कई बातें कहनेकी आदत पड़ गयी है। वैशेषिक स्याद्वादीसे कह रहे हैं। ये पदार्थ नित्य भी है, अनित्य भी है हर जगह दो बातें लगाने हो। यदि दो जगह लगावोगे तो गड़बड़ हो जायगा। इससे मानना चाहिए कि अनेकांत ज्ञान झूठा है। उससे मुक्ति नहीं होती। और फिर अनेकांतमें भी अनेकांत लगाना चाहिए ना, अनेकांत भी अनेकातरूप है। एक सत्त्वधर्म है, उसमें सत्त्व भी है और असत्त्व भी है। इस तरह किसी भी तरह किसी धर्मकी सिद्धि नहीं कर सकते। नित्य सिद्ध कर रहे रहे हो तो वहां भी यह लगा बैठे कि नित्यत्वमें नित्य भी है अनित्य भी है। इस तरह तो किसी भी बातकी सिद्धि नहीं हो सकती। जो भी बात कहोगे उसीमें हो उसके विरुद्धकी बात लगा दी जायगी तब फिर अनेकांत का कोई तरीका सच्चा नहीं है। यह तो सन्देहमें डालने वाली बात है इससे कोई तुम्हारा ठीक निर्णय नहीं हो पा रहा कि जोव नित्य है कि अनित्य। जब जो समझ से आता उसे कह रहे हो। फिर ये मनुष्य किम ज्ञानका सहाय लें जिससे ये निःसंदेह रहें और अपने मोक्षमें चल सकें। तुम्हारे अनेकांतकी भावनासे मोक्षका लाभ लेना सही नहीं है ऐसा वैशेषिकवादियोंने कहा। अब इसका निराकरण किया जायगा।

विशेषवादी द्वारा स्याद्वादके प्रतिपक्षमें अनेकांत और मोक्षस्वरूपका असत प्रतिपादन—मोक्षके स्वरूप वर्णनमें वैशेषिकोंने यह कहा था कि जैन लोग मोक्षका स्वरूप मानते हैं कि अनेकांतकी भावनासे मोक्ष शिलाके ऊपर अक्षय शरीरका लाभ होना सो मोक्ष है। प्रथम तो वे मोक्षके स्वरूपको ही ठीक नहीं बता सके हैं। मोक्ष नाम मोक्षके शिलाके ऊपर बैठ जानेका नाम नहीं है। जहाँ सिद्ध भगवान विराज रहे हैं वहाँ संसारी जीव भी मौजूद हैं वे ज्योंके त्यों दुःखी हैं और वहां सिद्ध प्रभु अनन्त आनन्दमें लीन हैं तो कहीं लाकड़के अन्तपर पहुँच जनेसे भगवान नहीं बन जाते हैं। दूसरे उनका अक्षय शरीर क्या है? शरीरका तो अभाव ही हो गया है अब तो आत्मा का शुद्ध विकास है। सो यह शुद्ध विकास अनेकांतकी भावनासे ही सीधा प्रकट होनेकी बात नहीं है। अनेकांतसे तो पदार्थका निर्णय होता है। जीव नित्य है अथवा अनित्य है आदिक जो विचार हैं उनका निर्णय स्याद्वादसे होता है।

अब निर्णय करनेके बाद उनमेंसे हमें कौनसा तत्त्व ग्रहण करना चाहिए और कौनसे तत्त्वकी उपेक्षा करना चाहिए ? जैसे कोई बहे कि पुण्य भला है और पाप बुरा है । तो व्याख्यान देनेका यह अर्थ तो नहीं है कि पुण्यको भी लो और पापको भी लो । केवल निर्णय बताया है । अब उसमेंसे क्या लेना है और क्या छोड़ना है यह तो स्वयं समझ जायगा । तो अनेकांतसे होता है पदार्थका निर्णय और निर्णय होनेपर फिर जो आत्माका सहज स्वरूप है शाश्वत, उसका प्रण होता है और पररूपोंका अनित्यरूपों का त्याग होता है, यही है अन्त साधना ।

मोक्षप्रकरणमें निकटतम कारण और अनेकांत दर्शनका सहयोग— निर्विकल्प समाधिसे मोक्ष होता है । स्याद्वादसे तो पदार्थके स्वरूपका निर्णय होता है निर्णय करनेके बाद जो निर्विकल्प समाधि बनती है, जहाँ किसी प्रकारका विकल्प न जगे, केवल ज्ञाता मात्र रहे, ऐंसे समतापरिणामकी अनुभूतिसे मुक्ति होती है । फिर यह कहना कि पदार्थको नित्य माना जायगा तो उसमें स्नेह जगेगा, अनित्य माना जायगा तो उसमें द्वेष जगेगा इसलिए नित्यानित्यात्मक मानते हैं स्याद्वादी तो इस प्रयोजनके लिए नित्यानित्यात्मक नहीं माना जाता । पदार्थकी जानकारीकी जानी है । जीवको नित्यानित्यात्मक जाननेसे कि यह जीव द्रव्यदृष्टिसे नित्य है पर्यायदृष्टिसे अनित्य है तो नित्यका आश्रय करेगा जिसे अनित्य जाना है । जैसे कि उसकी पर्याय अनित्य है, कोई विषय इच्छा आदिक होते हैं विनाशिक हैं नो स्वत ही उनका आदर न करेगा यह जीव । जब ये नष्ट हो जाने वाले हैं और उनका शाश्वत स्वरूप नहीं है तो फिर उनमें न फसेगा । और नित्य जाननेपर कि यह ज्ञानस्वभाव सहज शाश्वत है और यही मैं हूँ ऐसा समझनेपर इसपर दृष्टि देगा तो यह तो भला है ज्ञानका कहीं इस भावसे नहीं किया गया कि अनित्य को जाननेसे द्वेष उत्पन्न होता है इसलिए अनित्य मत मानो और नित्यको जाननेसे स्नेह जगता है इसलिए नित्य न मानो । यह प्रयोजन नहीं है । अनेकांत ज्ञानमें कोई बाधा नहीं है, वह मिथ्याज्ञान नहीं है, अनेकांत ज्ञानसे तो होता है वस्तुके स्वरूपका ज्ञान और उससे होता है सहजस्वरूपका परिचय, फिर बनती है निर्विकल्प समाधि, और समाधिके बलसे होता है मोक्ष ।

वस्तुस्वरूपके निर्णयकी पद्धति— अब निर्णयकी बात सुनिये । अनेकांतसे जो निर्णय किया जाता है वह सही निर्णय होता है । एक दृष्टांत लो —जैसे चार अघे पुरुष हाथीके स्वरूपको जानन चले तो एक अघेके हाथमें आया हाथीका पैर तो वह तो इस बातपर अठ गया कि हाथी तो खम्भेकी तरहका होता है । एकके हाथमें लगा पेट, तो वह कहता है कि हाथी ढोलकी तरह है । एकके हाथमें लगी सूंड तो वह कहता है कि हाथी तो भूसेलकी तरहका होता है । एकके हाथमें लगे कान तो वह कहता है कि हाथी सूपकी तरहका होता है । चारों परस्परमें अगडने लगे, तो कोई एक सूझना पुरुष आया । उनके अगडनेका कारण मालूम किया और उन्हें समझाया

कि भाई ! तुम चारोंकी बात सही है । पैरोंकी दृष्टिसे हाथी खम्भे जैसा होता है, पैर की दृष्टिसे हाथी ढोल जैसा होता है, सूडकी दृष्टिसे हाथी मूसल जैसा होता है और कानोंकी दृष्टिसे हाथी सूज जैसा है । तो अब निर्णय तो सभी दृष्टियोंसे सब बातोंके जा नेसे हुमा करना है । तो अनेकान्त तो वस्तुस्वरूपका निर्णय देता आ निर्णय पाने के बाद हमें क्या करना चाहिए ? किस मार्गसे शांति लाभ हो, यह फिर अपनी बात है । जो हेतु चोत्र हो उससे उपेक्षा करे और जो स्वयं स्वरूप है उसमें रुचि बढ़ायें । वस्तु तो नित्यानित्यात्मक है । कोई भी पदार्थ हो, वह कूटस्थ अरिणामी नहीं है । उसमें कुछ अवस्था ही न हो, फेरफार ही न हो वह वस्तु नहीं होती और कोई वस्तु क्षण-क्षणमें अपनी सत्ता खोये ऐसा भी नहीं है ।

दृष्टिविशेषसे विरुद्धाविरुद्ध धर्मोंके एकधर्मी रहनेका नि मदेह निर्णय यह उभालम्भ देना ठीक नहीं कि कोई वस्तु नित्य है तो अनित्य कैसे होगी ? अनित्य है तो नित्य कैसे होगी ? अरे, ये दोनों बातें वस्तुमें प्रतीत हो रही हैं । फिर विरोधकी क्या बात ? जिस दृष्टिमें नित्यपन बनाया जाय उस ही दृष्टिमें अनित्यपना कहा जाय तो विरोध आयागा । जैसे एक युवकको कहे कि यह गिता भी है, पुत्र भी है तो जिनका गिता बताते हैं उसीका ही पुत्र बनावें, तब तो विरोध है । अब अमुकका तो पिता है और अन्य अमुकका पुत्र है तो इसमें विरोधकी क्या बात आयी ? इसी तरह जीवको द्रव्यदृष्टिसे ही अनित्य है ऐसा कहा जाय तो विरोध है । जैसे इस चीकी की लम्बाई चार फिट और चौड़ाई सवा फिट है । और कोई कहे कि लम्बाईकी अपेक्षा भी ४ फिट है और लम्बाईकी ही अपेक्षा सवा फिट है तो इसका विरोध है । जब दृष्टिया अलग अलग हैं और उन दृष्टियोंसे अलग अलग बातें हैं तो उनका विरोध नहीं है । नित्य तो उसे कहते हैं जो निरन्तर रहे प्रत्येक परिणामे रहे और अनित्य उस कहते कि जो था वह अब नहीं रहा, ऐसा जहाँ व्यतिरेक हो, व्यावृत्ति हो उसे अनित्य कहते हैं । जैसे अगुली सीधी है फिर टेढ़ी है और फिर गोल ली । तो इन सब अवस्थाओंमें अगुली तो वही है ना ! तो जब अगुली मात्रकी दृष्टिसे देखते तो कहेंगे कि अगुली सदा रहनी है और जब अवस्थाओंकी दृष्टिसे देखते हैं जब सीधी है तब टेढ़ी नहीं, जब टेढ़ी है तब सीधी नहीं । तो यह अनित्य बन गया । तो दृष्टि न्यारी न्यारी है उससे न्यारे धर्म एक पदार्थमें कहे-गए हैं । एक ही दृष्टिसे विरुद्ध धर्म नहीं बताये जाते हैं । भिन्न-भिन्न धर्मोंका भिन्न अथवा अभेद धर्मोंके निमित्तोंके विधिविनिषेधोंका एक पदार्थमें विषय नहीं किया जाता है अन्यथा तो कुछ भी नहीं बोल सकते । मैं अमुक को करता हूँ तो इसका अर्थ है कि और कुछ नहीं कर रहा हूँ, जो लोग मानते हैं कि ईश्वर कर्ता है तो और आत्मा, ससारके और जीव ? ये कर्ता नहीं हैं तो बताओ दो धर्म तुम्हारे भी सिद्धान्तमें आये कि नहीं ?

निर्णय और व्यवहारमें स्याद्वादका स्थान — स्याद्वाद बिना तो कोई जिज्ञा

भी नहीं हिला सकता । स्याद्वादके बिना तो व्यवहार भी नहीं चल सकता । द्रव्य-दृष्टिसे देखा तो पदार्थ नित्य है, पर्याय दृष्टिमें देखा तो अनित्य मिला । देखो यह तत्त्वज्ञानकी बात जैन शासन्की मूल बात है । जो इस बातको नहीं जान सकता वह तो मोक्ष मार्गमें रच भी कदम नहीं रख सकता । लोग कहते हैं ना—राजा, राजा, क्षत्रपति, दायिनके असवार, इन सबको मिला है, ये विनाशिक हैं । तो विनाशिक तो हैं लेकिन इनका क्या समूल नाश हो जायगा ? अरे जो जीव आज राजाकी पर्यायमें है उस जीवकी राजाकी पर्याय नष्ट होगी, जीव नष्ट न होगा । कोई पदार्थ मूलमें नष्ट नहीं होता । हमें जानना होगा उसका विरोधी घर्म भी । मैं हूँ तो मैं मैं हूँ मैं और कुछ नहीं है । यह बात तो उसके पेटमें पड़ी है ना । कुछ भी बात आप बोलेंगे वह स्याद्वादकी लिए हुए बात होगी । देखो एक मनुष्य ५० वर्ष तक जीवित रहता है तो वह पहिले बालक था, फिर जवान हुआ अन्तः थोड़ा बूढ़ा भी हुआ । तो उसमें जो ये तीन अवस्थायें एक दूसरेसे विरुद्ध हैं ना । बचपनमें जवानी कहाँ, जवानीमें बचपन कहाँ ? तो इन अवस्थाओंका तो विरोध है पर एक मनुष्यमें ये अवस्थायें रहा करती हैं । क्या विरोध है ? मनुष्य वह है जो इन सब अवस्थाओंमें वहीका वही रहे । तो जो पूर्वकार्त्तमें रहने वाली पर्याय और आगे होने वाली पर्यायमें अनुवृत्तरूपसे रहे ऐसा हमें सब कुछ नजर आ रहा है और पर्याय भी दृष्टिमें आ रही हैं और उनमें रहने रहने वाला एक पदार्थ है यह भी समझमें आ रहा । तो जो बात प्रतीतिसिद्ध है उसका अमलाप करना व्यर्थ है । स्याद्वादसे ही तत्त्वनिर्णय होता है और यही सम्यग्ज्ञान को उत्पन्न कर सकता है । तो यह कहना कि अनेकात्मका ज्ञान मिथ्या है इसलिए उसकी आशनासे मोक्ष नहीं हो सकता, यह गलत है ।

वास्तवमें ज्ञानका प्रयोजन अज्ञाननिवृत्ति - विशेषयादीका यह भी कहना गलत ही है कि "अनित्य मानोगे तो द्वेष हो जायगा और नित्य मानोगे तो स्नेह जग जायगा, इस कारणसे नित्यानित्यात्मक मान लो ।" पदार्थ ही नित्यानित्यात्मक है । जो जैसा है उसको उस रूप मानना ही चाहिये । आप देख लीजिये । समस्त पदार्थ बनते हैं बिगडते हैं फिर भी बने रहते हैं । ये तीन बातें हर एक पदार्थमें हैं कि नहीं ? जैसे दूध, दही, घी । जिस पदार्थका दूध होता है दही होता है उसका नाम गोरस मान लीजिए । तो गोरसकी दृष्टिमें वह वे तीनों अवस्थायें रही और अवस्थाओंकी दृष्टिसे वे अलग-अलग रहे । किसी पुरुषने यदि गोरसका त्याग कर दिया है तो वह वे तीन चीजें नहीं खा सकता । और किसीने दूधका ही त्याग किया है वह तो दही ले सके, घी ले सके । तो यद्यपि दही, घी भी गोरस है, पर उसने उसकी एक पर्यायका त्याग किया । तो एक ही चीज है उसमें पर्यायें होती रहती हैं बनती हैं बिगडती हैं फिर भी बनी रहती हैं । यह बात प्रत्येक जीवमें है और ऐसा माने बिना व्यवहार ही नहीं चल सकता । कोई पुरुष यह सोचकर कि मेरी दुकानमें यह सोनेकी कलसिया बहुत दिनोंसे पड़ी है और इसे कोई खरीद ही नहीं रहा है तो इसका मुकुट बनवाले,

आजकल पर्वके दिन हैं, लोग खरीद-लेंगे। तो उस कलसियाको तोड़ करके मुकुट बनाया जा रहा था इतनेमें वहां तीन प्रकारके मनुष्य आये। एकको तो चाहिये थी प्रभिषेक करनेके लिए, कनसिया, एकको चाहिए था मुकुट और एकको चाहिए था सोना। जब वे-तीनों दुकानपर आए तो जो कलस चाहता था उसको तो, खेद हुआ, मैं आध घंटा पहिले-आता तो बना, बनाया कलस मिलता और, कुछ सस्ता भी मिलता। और, जो मुकुट लेने वाला था उसको हर्ष हुआ, वाह कैसा बना बनाया मुकुट जल्दी ही मिल जायगा अधिक समय तक मुकुट ढूँढना न पड़ेगा। और, जिसे सोना चाहिए था उसे न हर्ष था न विषाद। वह तो गिलसिया रहती तो लेता, मुकुट बनेगा तो लेगा। तो ये जो तीन भाव हुए हैं उनका कारण जो उत्पादव्यय धीव्य है वह भी तो तत्त्व सही निकला। प्रत्येक पदार्थ उत्पादव्ययधीव्यात्मक है। तो स्याद्वादसे तत्त्वका निर्णय होता है, वह मिथ्याज्ञान नहीं है।

अनेकात्मक वस्तुके वस्तुत्वके ही कारणस्वरूप सत्त्व और पररूपासत्त्व की व्यवस्था—विशेषतः बताने जो यह कहा था कि पदार्थ अपने प्रदेशमें है दूसरेके प्रदेशमें नहीं है यह बात अनेकात्मके कारण नहीं किन्तु इतरेतराभावके कारण है। यह बात भी युक्त नहीं जबकी क्योंकि इतरेतराभावका अर्थ क्या है? यह तो पदार्थोंका ही निजस्वरूप है कि अपने प्रदेशमें रहे दूसरेके प्रदेशमें न रहे, यह तो पदार्थमें स्वयं पडा हुआ है। इतरेतराभाव और क्या चीज है? दो अगुली हैं छोटी बड़ी। छोटी अगुलीमें बड़ी अगुली नहीं है, बड़ी अगुलीमें छोटी अगुली नहीं है, तो यह इन्हीं अगुलीयोंका स्वरूप हुआ ना कि इसमें कोई तीसरा व्यवस्था करने आया है इतरेतराभाव या और कुछ कि एकमें दूसरा नहीं आ सकता। अरे इसका स्वरूप ही यह है कि वृत्ति अपने स्वरूपसे रहती है और परके स्वरूपसे नहीं रहनी। स्याद्वादमें मूल बात बताया गई है कि पदार्थ अपने स्वरूपसे है परके स्वरूपसे नहीं है। यह बात तो जरा दिल लगाकर सुननी पड़ेगी। कभी भी समझें। इसके समझे बिना तो निर्मोहताका मार्ग नहीं मिल सकता। और, जब तक जीव निर्मोह नहीं हो सकता तब तक उसे शान्ति नहीं है।

निर्मोहनाका उपाय यथार्थज्ञान—जीवका मोह कैसे गले, इसका उपाय क्या है? ज्ञान। जैसे कहीं पड़ी तो थी सीप और जान गए चांदी तो अब यह चांदी का लोभी पुरुष बहुत विकल्प करता है। मैं इसे उठा नूँ। उसके लिए दौड़ता भी है अथवा यहां वहां तकता भी है, समयकी बाट जोहता है। और, कहीं उसे यह ज्ञान हो जाय कि अरे वह तो सीप है तो देखी सारी विकल्पतायें उसकी दूर होती हैं ना। इसे गृहस्थकी यह झम हो गया कि यह स्त्रीका जीव मेरा कुछ लगता है, ये प्रभाविक परिजन मेरे कुछ लगते हैं। यह अज्ञान भ्रंशकार बन गया तो अब यह पुरुष उनके लिए अपनी भी ज्ञान-मोखावर कर देता है। और, खुद भूखा रहता है, बड़े-बड़े परि-

भ्रम करता है। कभी जाति नहीं पाता, क्योंकि उसे भ्रम भोग गया है ना। अरे तुम उनसे लिए क्या परिश्रम करते हो ? जो तुम कर रहे हो परिश्रम अर्थात् उनकी जो नौकरी कर रहे हो, तो बरबर रहे हो, इसमें उनका मुदका पुण्यका उदय है। स्त्री पुत्रोंका ऐसा विधेय पुण्य है कि यह पुरुष तो रात दिन 'पिलेगा' दुकानमें यहाँ धरा और स्त्रीको पालनासे बैठायें रहेगा न तो स्त्रीमें रोटी धनदायगा न और कोई काम लेगा। इस यह स्त्री दिन भरमें दमों बार माड़ी बदलेगी और इधर उधर घूमे फिरेगी बतलाये उस पुरुषसे अधिक पुण्यका उदय उन स्त्री पुत्रादिकका है या नहीं ? है। तो फिर क्या इतनी उनकी फिकर की जा रही है ? लेकिन भ्रम लगा है जो कि इन्हें मैं ही तो पालता हूँ, ये मेरे ही भो कुछ लगते हैं वय इस भ्रमके ही कारण इस पुरुष को रात दिन जुनून पड़ता है। जाति कहां मिल पानी है ?

ज्ञानप्रबोध द्वारा नीराग होनेका उदाहरण—जब लक्ष्मणजीका देहान्त हो गया तो रामचन्द्र ने लक्ष्मणके श्रुतक देहको ६ मास तक लिए रहे। बहुतसे तागों ने रामचन्द्रजीका समझाया, पर उनकी बुद्धि तो उस समय जरा क्षीममें थी सो उन्होंने किसीकी न सुनी। एक देवने पत्थरपर कमल लगानेका काम दिखाया तो रामचन्द्रजी ने पूछा भाई ! यह क्या कर रहे हो ? अरे इन पत्थरपर कमल बने रहे हैं। अरे कहीं पत्थरपर कमल भी लग जाते हैं क्या ? अर तो कौन मुर्दा शरीर खाता पीता भी है क्या ? इसनेपर भी रामचन्द्र जी कुछ न समझ सके। एक देवने कोल्हूमें बानू पेलनेका काम दिखाया। रामचन्द्रने पूछा—यह क्या कर रहे हो ? अरे इस कोल्हूमें बानू पेलकर तेल निकालेंगे। अरे कहीं बानूमेसे तेल भी निकला करता है क्या ? अरे कहीं मुर्दा शरीरमेंसे बोलचाल भी निकला करता है क्या ? इनेपर भी रामचन्द्र जी कुछ समझ न सके। तीसरे प्रयोगमें यह दिखाया कि मुर्दा बैलको गाड़ीमें जोत रहे हैं। रामचन्द्रजीने पूछा भाई ! यह क्या कर रहे हो ? अरे इन मुर्दा बैलको गाड़ीमें जोत रहे हैं। अरे कहीं मुर्दा बैल भी गाड़ीमें जोते जाते हैं क्या ? अरे कहीं यह मुर्दा देह भी खा पी सकता है क्या ? लो इसी बार रामचन्द्र जीकी गुन्धी सुलझी, तुरन्त प्रबोध हुआ, ज्ञान तो था, पर व्यासंग हो गया था। उसके बाद फिर वे इतना अडिग रहे कि सीताजीके जीव प्रदीन्दने भी नाना हाव भाव करके रामचन्द्र जीको डिगाना चाहा, इसलिए कि रामचन्द्र जीका तत्त्वदर्शन अभी भ्रम हो जाय, यह अभी मोक्ष न जायें आगे हम और ये दोनों मोक्ष जायेंगे। लेकिन उस समय रामचन्द्र भी न हिये। तो जब जीवका भ्रम मिटता है तब ज्ञान्ति प्राप्त होती है। भ्रम मिटने का साधन है तत्त्वज्ञान। तत्त्वज्ञानका साधन है स्याद्वाद। प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे सत्य है, पर रूपसे सत्य नहीं है। यह पदार्थका ही धर्म है न कि इस व्यवस्थाको बनाने के लिए कोई इतरेतिभाव आया।

वस्तुत्व न मानकर इतरेतिभाव द्वारा स्वरूपसत्त्व पररूपसत्त्वकी

व्यवस्था करनेमें आपत्ति—इतरेतराभावका अर्थ बताया कि एकमें दूसरा नहीं। चीकीमें पुस्तक नहीं। तो पुस्तकमें चीकीका अभाव है चीकीमें पुस्तकका अभाव है यह अभाव इसकी व्यवस्थाएँ बना रहा है। लेकिन अभाव कोई असंग पदार्थ नहीं है। चीकीमें ही स्वयं ऐसा गुण है, ऐसी मत्ता है कि वह अपने प्रदेशसे है और दूसरेसे नहीं है। तभी तो यह निर्णय बनेगा कि मेरा आत्मा मेरेमें ही है। दूसरेके आत्माका मेरेमें कोई सम्बन्ध नहीं। वे अपने स्वरूपसे हैं। जब पदार्थोंकी यह बात निज तत्त्वकी बात ध्यानमें आती है तब वहाँ मोह नहीं रहता। किससे मोह करना। कौन है मेरा। मेरे ज्ञानानन्द स्वरूपके अतिरिक्त लोकमें कुछ है ही नहीं। अन्तर्हित करके जरा ध्यान में लावो, मोह मोहमें ही सारा जीवन गवाँ दोगे तो क्या फायदा मिलेगा? लोग असंग्रहमें मर जाते हैं। अपनी भी कलना करो। अबसे दो चार वर्ष पहिले ही मर गये होते तो इस सकलमें कहा होते? फिर कहा रहना यह समागम? क्या तब मर न सकते थे? बच गये तो हम दुनियाँके लिए नहीं बचे अपने लिए बचे, ऐसा मान कर धर्म साधनामें लगना चाहिए। धर्मका यदि सहारा न रहा तो मनुष्य जन्मका पाना न पाना बेकार है। इसलिए ज्ञानका अर्जन करना और धर्म पालन करना यह मुख्य काम हैं। वैभवमें क्या दम है। पुद्गलका ढेर है। इस पुद्गलके ढेरसे मेरे आत्मा को क्या लाभ है? आत्माका लाभ सम्यक्त्व ज्ञान और चारित्र्यमें है, ऐसे रत्नत्रय धर्मकी सेवा करके अपना जीवन सफल करना चाहिए।

वस्तुत्वदृष्टिसे ही अन्योन्याभावका अवरोध—वैशेषिकसिद्धान्तवादियोंने स्याद्वादके तरीके और भोक्तके स्वरूपपर अपना पक्ष बताया था। उसके उत्तरमें कह रहे हैं कि एक वस्तुका दूसरी वस्तुमें जो अभाव होता है वह अवस्तुकी खासियत है। इतरेतराभावके कारण एक पदार्थका दूसरे पदार्थमें अभाव है यह बात सही नहीं है। इतरेतराभावकी बात कहना तो फलित सिद्धान्त है। जैसे यह चीकी पुस्तकमें नहीं, पुस्तक चीकीमें नहीं, इसकी व्यवस्था करने वाला इतरेतराभाव नहीं है, किन्तु वस्तु की सत्ता ही स्वयं अपने आपमें व्यवस्था कर लेती है। अब ऐसी व्यवस्थित वस्तुओंको निरस्तकर यह कहना कि उसमें इसका अभाव है, इतरेतराभाव है तो यह तो फल बताया गया है। कोई इतरेतराभाव जिसकी सत्ता हो और वह व्यवस्था करे ऐसी बात नहीं है। यदि इतरेतराभावको कोई वास्तविक बीज पाना जाय तो बताओ कि वह इतरेतराभाव इस चीकीसे अभिन्न है या भिन्न है अर्थात् चीकीमें पुस्तकका अभाव है यह पुस्तकाभाव चीकीमें अभिन्न है क्या? अगर अभिन्न है तो चीकी कभी नष्ट हो जाय तो इसका अर्थ है कि पुस्तकाभाव नष्ट हो गया तो पुस्तक उत्पन्न हो जाना चाहिये, पर ऐसा तो नहीं। यदि कहो कि चीकीसे वह इतरेतराभाव [पुस्तकाभाव] भिन्न है तब फिर भिन्न ही रह गया तो चीकी और पुस्तकमें अन्तर कैसे डालोगे? इस कारण इतरेतराभाव असंग कोई है और वह व्यवस्था करता है यह सही नहीं है। वस्तु अपनेकात्मात्मक है, यह सिद्ध है। अब देखिये! जब तक वह



निरूप्य न हो जाय किसीको कि प्रत्येक पदार्थ अनेकान्नात्मक है वह व्यापार प्रवृत्ति नहीं कर सकता। पदार्थ वस्तुतः तो अव्यक्त है न उसमें कोई धर्म बना सकते न उसमें कुछ वर्णन बन सकता लेकिन अव्यक्त में प्रवृत्ति वस्तुमें जब हम कोई परिज्ञान करना चाहते हैं तो उसका तरीका यह है कि हम स्याद्वाक्यके द्वारा अपेक्षा लगाकर उसमें धर्मको देखें। ऐसा किए बिना वर्णन निरूप्य नहीं हो सकता। फिर दूसरी बात यह कि यह कहकर जो वर्णन करने प्रवृत्ति किया था कि कोई भी पदार्थ अन्य कार्योंका अकर्ता नहीं है यह तो इतरेतराभावसे बनता है। तो यहाँ पहिले तो कार्य-कर्तृत्व ही मिट नही कर सकते, क्योंकि पदार्थ अगर सर्वथा नित्य है तो कार्य कैसे होगा अनित्य है तो कार्य क्या हो सकता।

क्रमानेकान्तसे मुक्तमें भुवतत्त्वके प्रतिपक्ष धर्मकी मिट्टि—यह कहना ठीक नहीं कि फिर तो मुक्तमें भी अनेकां लगावें कि मुक्त जाय मुक्त भी है और ससारी भी है। यह दूषण नहीं है। एकांत दो प्रकारके होते हैं क्रमानेकांत और अक्रमानेकांत। क्रमानेकांतकी अपेक्षामें यह कह सकते कि यह जीव पहिले ससारी था अब मुक्त है। अनेकांतमें जब हम ऐसे क्रमकी दृष्टि रखेंगे तो यह भी कह सकते। और फिर इस सम्बन्धमें सीधी बात यह है कि मुक्तके साथ ससारी प्रतिपक्षमें नहीं आता, किन्तु मुक्तके साथ अमुक्त प्रतिपक्षमें आता है। प्रभु सिद्ध भगवान् मुक्त भी हैं अमुक्त भी। मुक्त तो रागद्वेषसे छूट जानेके कारण है और अमुक्त अपने ज्ञानादिक गुणोंसे हैं। मुक्तके माधने जो छूट जावे। प्रभु सिद्ध भगवान् छूट भी चुके और नहीं भी छूटे। छूटे तो कभीते, पर अपने स्वभावमें ज्ञानसे आनन्दसे इनसे तो नहीं छूटे। तो वहाँ कह सकते हैं कि प्रभु मुक्त भी हैं और अमुक्त भी हैं।

अनेकांतमें भी अनेकान्तरूपता—ऐसा भी कहना योग्य नहीं कि तब तो अनेकांत में 'भी' अनेकांत लगानो कि अनेकान्तरूपता 'भी' है और एकांत 'भी' है। कहते हैं कि यह बात भी सही है, इसमें दूषणकी बात नहीं है। अनेकांत अनेकांत 'भी' है और अनेकांत ही है ऐसा एकांत नहीं है ऐसा अनेकान्तरूपता 'भी' मान लो। इसलिए यहाँ दूषण नहीं आता। कैसे मानते हम एकांत कि अनेकांतसे, प्रमाणसे किसी वस्तुको हमने जाना, अब उस जानी हुई वस्तुमें जो एक-एक धर्म है, जो नयोके द्वारा जाना जाता है प्रतिपादित किया जाता है तो नयोकी दृष्टिसे वह अनेकांत एकांतका अविनाशायी है, अनेकांत एकांत अविनाशायी हो सकता। नूनयोका एकांत जब मान लिया जायगा तब ही हम अनेकांत कह सकते। इससे यह कहना कि अनेकांत भावनासे यह जान लिया, माक्षशिलाके ऊपर एक बुद्ध-शरीरको प्रसू करता है उसका नाम मोक्ष है, यह कहना ठीक नहीं है। मुक्ति मोक्ष शिलापर पहुँचनेसे नहीं होता, किन्तु स्वभाव विशुद्ध हो जाय और सर्व उपाधियाँ दूर हो जायें तब मोक्ष कहलाता है।

विकल्पनिद्राकी परेशानी दूर करनेके लिए जागरण—ये ससारी भी

सब परेशान हैं। कोई राग करके, कोई द्वेष करके परेशान है, कोई अज्ञानसे परेशान है। इस ससारमें जो भी समागम दिख रहे हैं इनको अपनाकर ये जीव दुखी हो रहे हैं। इनके ये दुःख कैसे मिटे इसका उपाय उन्हें जरूर करना होगा। और, इसके उपाय करनेका अवसर है यह मनुष्य भव। श्रेष्ठ मन मिला है, बुद्धि भी मिली है, जैन धर्मका समागम प्राप्त हुआ है, बड़े बड़े ऋषिसन्तोंने तपश्चरण करके बड़ी साधना करके भी अनुभव प्राप्त किया था करुणा करके उन्होंने वह अनुभव अन्योमे लिख दिया है वे हमें आज प्राप्त होते हैं। तो कितना सुन्दर अवसर है, और जब सत्तारके लगावपर दृष्टि डालते हैं तो यह व्यासङ्ग कितना असारभूत काम है। एक जीवका दूसरे जीवके साथ सम्बन्ध क्या है। जब पूर्ण सत् प्रत्येक जीव है, किमी जीवका सत्त्व किसीकी उपेक्षाको रखकर नहीं है तो किसीकी कोई लोग कैसे जानें? पहिले दो बातोंपर ध्यान देना है। जिसे मारा मोही जगत मानता है कि यह मेरा भ्रमुक है, मेरा कुटुम्ब है, मेरा बन्धु है, ऐसा जो भ्रमकार करता है तो विचारना चाहिए कि वस्तुस्थिति क्या हो सकती है। और ये जीव भ्रमकार क्यों किये जा रहे हैं। भ्रमकार करने वाले लोग भी आखिर मरते हैं, विच्छेदते हैं, तो फिर भ्रमकारकी दृष्टिसे भी भ्रमकार सारभूत चीज नहीं है। स्वरूपदृष्टिसे भी सारभूत चीज नहीं है। अनन्त जीवों में से भ्रष्टपट कुञ्ज जीव घरमें इकट्ठे हो गए तो उन्हें मान लिया कि ये मेरे हैं, किमी जीवकी कषायसे अपनी कषाय मिल गई तो उसे मान लेते कि यह मेरा मित्र है, वस्तुन कोई किसीका यहाँ मित्र है क्या? कोई किसीका कुछ कर सकने वाला है क्या? सब अपनी अपनी कषायके अनुसार चेष्टा करते हैं। सब यहाँ किसमें अपने चित्तको रमाया जाय। विकल्प करना व्यर्थकी हेरानी है।

मोह चिन्तासे लाभकी अशक्यता—जब यह स्पष्ट है कि यहाँ कोई किसी का मित्र नहीं, अगर कषायसे कषाय मिल गयी तो मित्र मान लिया और अगर अपनी कषायसे दूसरकी कषाय विरुद्ध दिली, तो उसे अपने विरोधी मान लिया। वस्तुतः यहाँ न कोई किमीका मित्र है न कोई किसीका विरोधी है। फिर उस ही रूपारमें बड़े जाना, जो कुछ रूपार हम पहिलेसे ही करते आये हैं, जो ढङ्ग बनाया है, भ्रमकार करते रहना, अपनेको जलाना, अपनेको बरबाद करना, उस ही वेगमें, उस ही पद्धतिमें रहे तो अपने भला नहीं है। अपनेको सहम करना होगा कि वस्तुन मुझे दुनियाका कोई भी पुरुष नहीं जानता। यदि आप मेरे स्वरूपको जानते हैं तो आपके लिए मैं विषय नहीं रहा, आपके लिए चैतन्यस्वरूप रहा विषय। और यदि नहीं जानते यथार्थतः मेरे स्वरूपको तो जिसे जानते होंगे अपने मनसे कल्पनायें करके, आप उसके प्रति मित्रता या वैरका विकल्प कर सकते। यही बात सब जीवोंकी है। तो जब सब काम हमें अपने आप ही अकेलेसे अपनेको करना है तो हमें क्यों न कुछ विशेष अपना ध्यान रखना चाहिये। दूसरेके विकल्प-विकल्पमें ही समय गुजरे, जिसे कहते हैं मोह चिन्ता, पर जीवोंके सम्बन्धसे भग्न होकर उनके ही विकल्प बनाये रहना, यह तो

अथमाथम चिन्ता कहलाती है। उसमें अपनेको लाभ नहीं मिलनेको है। भरता लाभ मिलेगा खुदको भूख ध्यानमें रखे—मैं ज्ञानकर्म्यरूप हूँ, ज्ञानमात्र हूँ। ज्ञानमात्र कहनेमें जो कुछ समझानेके लिए कहा जाता है वह सब गर्भित हो जाता है। अपने आगे उपयोगकी इस तरह बनाये कि यह ज्ञानज्योति है केवल ज्ञानप्रकाशमात्र, ज्ञाननमात्र है। जिस ज्ञाननमें रूप, रस, गंध, स्पर्श तो नहीं है, जिस ज्ञाननमें केवल एक अमूर्त ज्ञाननभाव आता है।

स्वका संवेदन हो सकनेका कारण—हम चूँकि ज्ञानन सदा किया करते हैं, चाहे किसी प्रकार करें, तो हम ज्ञाननके स्वरूपका परिचय पा सकते हैं। यद्यपि कोई भी अमूर्त पदार्थ हमारे देखनेमें नहीं आ रहा, हम उसको स्पष्ट ज्ञान में नहीं सकते। लेकिन ये अमूर्त पदार्थ चूँकि ये स्वयं ही हैं इसलिए स्वयं ज्ञाननेमें आ सकते हैं। हम धर्म, अधर्म, आकाश काल द्रव्यको नहीं जान सकते हैं। वे अमूर्त हैं। उसके विषयमें हम चिन्तन करते हैं, आगमके अनुसार, युक्तियोंके अनुसार। अन्य अमूर्त पदार्थ स्पष्ट संवेदनमें आ जाय अपने अनुभवमें आये कि यह है, ऐसा तो नहीं होता तो उन्हीं पदार्थोंकी भाँति अमूर्त में भी हैं। आकाशकी भाँति अमूर्तिक में भी है लेकिन मैं चेतन हूँ और स्वयं पर सब बातें चीतती हूँ इस कारणसे मैं अपने अन्दरकी बातोंको तत्त्वको, गुणोंको, अवगुणोंको, स्वरूपको चेत सकते हैं उसका परिज्ञान कर सकते हैं।

स्वके ज्ञानमात्र अनुभवनकी आदेयता—हम सामायिकमें अधिकतर हम और ध्यान दें कि अपने चित्तकी अपने आपमें मग्न कर दें, परके विचारोंको, विकल्पोंको अन्य किन्हीं पदार्थोंको ध्यानमें न लायें। कोशिश करें ऐसी कि जो बाह्य पदार्थ ज्ञानमें आते हैं उनको न आने दें। अपने उपयोगको बदल दें, किसी भी परतत्त्वको ध्यानमें न लायें, आते हैं ध्यानमें तो ऋत वहाँ ही बातें करें। तुमसे मेरा क्या मला होनेका है। तुम क्या मेरे साथी हो सकते हो? तुमसे मेरा क्या हित सम्भव है? मत परेशान करो। मेरे दिलसे निकलकर विराम लो। तो परका विकल्प तोड़कर विद्यागते बैठने का यत्न करें और अपने अन्दर ऐसा निरखनेका भाव बनायें कि मैं ज्ञानमात्र हूँ। केवल ज्ञानस्वरूप ज्ञाननमात्र और ऐसी स्थितिमें लगेगा ऐसा कि कुछ मंद मदसा उजेला है, एक सामान्य प्रकाश है, चेतनताको लिए हुए है। कुछ उसमें प्रतिभास तो है, वह प्रतिभासस्वरूप है, उसमें दूसरेका प्रतिभास नहीं आ रहा, मगर खुद प्रतिभास स्वरूप है, ऐसा एक सामान्यतया ज्ञानप्रकाश ज्ञानमें लेनेका यत्न करें। यह यत्न हो सका तो समझिये कि दुर्लभ मानव जीवन सफल कर लिया, यह अनुभव न बन सका तो हमने वह कुञ्जी नहीं प्राप्त कर पाई, जिसके प्रतापसे संसारके संकट सदाके लिए मिट सकते हैं। अपनेको ज्ञानमात्र अनुभव करनेके यत्नमें लगाना चाहिये और बाहरी बातें—कुछ थोड़ासा नुकसान हो गया तो क्या ही गया? घनका नुकसान हो गया या कोई सम्मान—अपमान सम्बन्धी नुकसान हो गया तो ये तो कुछ बातें हैं। ये कोई

महत्त्वपूर्ण बातें नहीं हैं। हो गया तो हो गया। महत्त्वपूर्ण बात तो यह है कि हम जितने समय अपनेको ज्ञानप्रकाशमात्र अनुभव कर सके उतना हमने लाभ पाया और इसी स्वरूपसे चिगकर बाह्यकी ओर खिंचकर हम कुछ भी श्रम कर डालें दुनियाकी दिग्ध भी जाय कि बड़ा श्रम किया, इसने बड़ा उपकार किया, यह बड़ा कर्मठ है। लेकिन उन बातोंसे, उन दिक्कावटोंसे आत्माकी कुछ लोभ नहीं होनेका। आत्माका लाभ तो बस इसीमें है कि अपनेको ज्ञानमात्र अनुभव किया जाय।

-विशुद्ध ज्ञानका प्रसाद—स्वयमे विराजा हुआ वह परमात्मनस्व जो शक्ति रूपसे है उसकी झलक होगी, उससे भेंट होगी, और उस समय जो एक अलौकिक आनन्द प्रकट होगा बस उस अनुभवके बाद फिर जगतके असार विषय न-रचेंगे। जब तक निज सहज आनन्दकी अनुभूति न होगी तब तक बहुत कोशिश करे कोई कि मैं विषयोसे विरक्त हो जाऊ विषयोमें हमारी रुचि न रहे, पर मूलतः रुचि हटती नहीं। और, कभी हट भी जाय तो वह एक मनके विषयकी रुचि बढ़ाकर हटती है। तब लोकमे प्रशंसा लूटना, इस ओर दृष्टि जाती है। जब तक अपने आपको ज्ञानमात्र अनुभव करनेके प्रसादसे उत्पन्न हुए आनन्दका अनुभव नहीं प्राप्त होता। तब तक वास्तविक मायनेमे विषयोसे रुचि नहीं हट पाती। तो क्या चीज प्राप्त करना है, ज्ञानमात्र अनुभव करना है, इसके लिये हमें तत्त्वज्ञान चाहिए। तत्त्वज्ञानका उपाय है स्याद्वाद। सर्वप्रथम स्याद्वादसे ही हमें निर्णय प्राप्त होगा है। निर्णय पानेके बाद फिर उसका जो अवतत्त्वरूप है, वस्तुस्वरूपका जब उसके दर्शन हो जाते हैं तो उस अवतत्त्व निज तत्त्वमे प्रवेश कर जावे, जिसमे मध्यक् एकांत भी छूट जाते। समस्त विकल्प छूट जाते, प्रमाण, तय, निरीपकी कलनायें भी छूट जाती। जब एक अभेद हो गया उन तत्त्वसे जो इस निर्णयसे प्राप्त किया जाता जो कि उद्देश्यमे या तो फिर सर्व विकल्प छोड़कर आत्मर्तन होनेकी बातमे क्या सन्देह रहता है। तो स्याद्वादसे निर्णय होता, निर्णयके बाद यह बुद्धि उत्पन्न होती कि यह हेय तत्त्व है, इसमे न लगना, यह आदेय तत्त्व है, इसमे अपनेको लगाना और उस आदेय तत्त्वमे आदरके प्रभावसे फिर उस मध्यके जो अन्त प्रकाश पैदा होना है, उससे समाधि बनती है, निर्विकल्प समाधि अन्तर्मुहूर्त उत्कृष्ट रूपसे हो तो फिर वहाँ कैवल्य प्राप्त होता है। सम ही परम विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्तिका नाम मोक्ष है।

गुणोच्छेदवादियोंद्वारा परमात्मलयकी मोक्षस्वरूपताके निराकरणका उद्योगारम्भ—मब यहाँ विशेषवादी त्रिनके मोक्षका स्वरूप यह है कि आत्मामेंसे ज्ञान सुख दुःख इच्छा आदिक मब नष्ट हो जायें आत्मा केवल एक चित्स्वरूप रहे, उसमें कोई प्रवृत्ति न रहे, परिणामन न हो दीर्घावक बातें न हों तो उसका नाम मोक्ष है अर्थात् ज्ञानरहित आत्माकी अवस्थाका नाम मोक्ष है, ऐसा मोक्षस्वरूप मानने वाले बौद्धिक पुनः कहते हैं कि मोक्ष तो गुणोच्छेदनका ही नाम हो सकता है। आत्मा

कोई एक ज्ञानात्मक नहीं, जो उस ज्ञानात्मक आत्माके विकासका नाम मोक्ष कहा जाय । जो एक सिद्धान्त यह मानता है कि आत्मामें जब एकत्वका ज्ञान होता है, जब परमात्मामें लय होता है उस हीका नाम मोक्ष है, यह असङ्गत है ।

ब्रह्माद्वैतवादमें मोक्षका स्वरूप—ब्रह्माद्वैतसिद्धान्तमें एक ब्रह्म ही तत्त्व है, उस ब्रह्मतत्त्वका परिज्ञात जब नहीं होता तो यह जीव समारम्भे रुलता है । तथा जब यह जानता है कि मेरी सत्ता भलगसे कुछ नहीं है उस ही ब्रह्मस्वरूपका मुझपर प्रकाश पड़ता है तब मेरी सत्ता होती है । मेरी सत्ता भलग नहीं है, ऐसा जानकर अहंकार छोड़ देता है तब परमात्मामें लीनता होती है, यही मोक्ष है । जब तक यह जीव अपनी सत्ता न्यारी समझता है कि मैं स्वतंत्र सद्भूत हूँ तो इसे अहंकार जगता है । जब यह जान लेता कि मेरी सत्ता नहीं है भलगसे, ब्रह्मका ही प्रकाश भूझकर प्राप्ता है तब मैं कुछ चेष्टावान हुआ करता हूँ ज्ञानवान हुआ करता हूँ । मैं तो भलग कुछ वस्तु नहीं यो एक आत्माके एकत्वको जब जान जाता है कि लोकमें सर्वत्र केवल एक ही ब्रह्म है, दूसरा कुछ नहीं है तो ब्रह्मके एकत्वको जाननेके बाद अपने आपमें उस ब्रह्मस्वरूपपर न्योछावर कर देता है । उसमें लीन हो जाता है तब इसका मोक्ष कहलाता है ।

भेदप्रतिषेधपूर्वक आत्माके सर्वैकत्व पर प्रश्नोत्तर — ब्रह्माद्वैतवादके विरोध में वैशेषिक कह रहे हैं कि आत्माके एकत्वका ज्ञान ही मिथ्यारूप है । कैसे है आत्मा, एक ? आत्मा अनन्त है और गुण भी अनन्त हैं । कर्म भी अनन्त हैं । सामान्य विशेष समवाय ये एक एक हैं । अभाव भी भलग पदार्थ हैं इस प्रकार पदार्थोंकी व्यवस्था है । आत्मा एक है ही नहीं । फिर उसका एकत्व मानना, कल्पनायें करना जबरदस्ती कि सारे लोकमें एक आत्मा ही आत्मा छाया है यह तो मिथ्यारूप है, वह मोक्षका लावक नहीं हो सकता । ब्रह्माद्वैतवादी कहता कि नहीं । आत्मा ही एक वास्तविक सत् है उसके सिवाय अन्य भेदमें प्रमाण काम नहीं करता, ये सब भेद कल्पनासे हो गए हैं । प्रत्यक्ष तो पदार्थ निरखना भेदको नहीं । अज्ञानसे ये सब न्यारे-न्यारे पदार्थ माने हुए हैं । जो ज्ञान होता है कि आत्मा अनन्त है । जो जो भी ज्ञान किए जा रहे हैं ये सब कल्पनासे किए जा रहे हैं क्योंकि प्रत्यक्ष तो विधिको, एकको विषय करता है । प्रत्यक्ष चीजको विषय करता है । ये ५ पदार्थ रखे हैं ऐसा जो ५ का जानना है और इससे इतनी दूर दूर रखे हैं, ये एक दूसरेसे न्यारे-न्यारे हैं, इनको प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं जाना करता, इन्हें तो कल्पना जानती है, जिसे स्याद्वादी लोग भी कहते हैं कि यह श्रुतज्ञानका विषय है, मति ज्ञानका विषय नहीं है । ये पदार्थ इतने हैं, ये पदार्थ ऐसे-ऐसे भेद वाले हैं, ये सब भेद श्रुतज्ञानसे जाने जाते हैं । सो प्रत्यक्ष तो केवल विधिको जानता है । तो प्रत्यक्षसे तो आत्मा जान लिया जायगा मगर इतने पदार्थ हैं, न्यारे-न्यारे यह प्रत्यक्षसे नहीं जाना जा सकता ।

आत्माके एकत्वका यथार्थरूप और आत्मस्वरूपकी एकत्व कल्पनाती-  
तता - अब ब्रह्मद्वैत और वैशेषिकके परस्पर वादविवादके प्रवात् स्याद्वादों कहते  
हैं कि यह कहना ठीक है, - आत्माके एकत्वका ज्ञान होनेसे परमात्मस्वरूपमें लय होता  
है। लेकिन आत्माका एकत्व क्या है ? सर्व लोकमें केवल एक ही आत्मा है। यह  
एकत्व नहीं कहलाता। किंतु प्रत्येक आत्मामें जो स्वरूप बसा हुआ है वह स्वरूप सब  
का समान है वह स्वरूप एक है यह नहीं कि मेरे आत्माका स्वरूप और तरहका है।  
अन्य आत्माओंका स्वरूप और तरहका है। तो उनका जो स्वरूप है चैतन्यमात्र, उस  
एकको जान लिया जाय, तब परमात्मस्वरूपका लय होता है। उस चैतन्यस्वरूपको न  
हम एक कह सकते न अनेक कह सकते, क्योंकि जहाँ एक कहें वहाँ भी एक व्यक्ति  
बन जायगा वह स्वरूप। चैतन्यस्वरूप एक है। तो कितना बड़ा है या तो सर्वलोक  
व्यापी है या एक देहमें विराजित इतना है या कुछ भी कल्पना करो। उस चैतन्य-  
स्वरूपके बारेमें अगर हम एक भी कहते हैं तो भी उसके प्रयोगको, सीमाभेद, व्यक्ति-  
पना बन जाता है। चैतन्यस्वरूपको हम अनेक कहते हैं तब तो स्पष्ट ही व्यक्तित्व आ  
जाता है। चैतन्यस्वरूपका अनुभव सख्या, आकार आदिक विकल्पसे नहीं हो सकता।  
वह चित्स्वरूप मात्र है, न एक है न अनेक। जैसे यह चित्स्वरूप परपदार्थोंसे निराला  
है, रागादिक भावोंसे न्यारा है उन रूप में नहीं हूँ ऐसे ही आत्मामें उत्पन्न होने वाले  
मतिज्ञान आदिक छुटपुट ज्ञान भी यह मैं नहीं हूँ मैं चित्स्वरूप हूँ। कर्मक्षयसे उत्पन्न  
हुआ केवल ज्ञानरूप व्यक्तित्व भी मैं नहीं हूँ। मैं शाश्वत हूँ ये तो कभीसे प्रकट होते  
हैं। ऐसा और आगे भी यदि यह विचारा जाय कि चलो मैं केवल ज्ञानरूप भी नहीं  
मानता, मतिज्ञानादिक रूप तो हूँ ही नहीं, रागादिक रूप हूँ ही नहीं। परपदार्थों रूप  
हूँ ही नहीं, किन्तु मैं चित्स्वरूप तो हूँ। आचार्य सतजन स्पष्ट कहते हैं कि जब तक  
एकपनेका सकल्प रहेगा कि मैं एक चित्स्वरूप हूँ तो एकत्वका सकल्प भी हमें उस  
चिदनुभूतिमें बाधक ही बनेगा। वह तो विकल्प-जालोंसे रहित केवल वह तो वही है।  
निर्विकल्प होकर अन्तः जो जाना गया वह तो वही है। ऐसे उस चैतन्यस्वरूपका  
दृढतम बोध होनेसे मोक्षकी प्राप्ति होती है। इसमें किसी भी प्रकारका विवाद नहीं है।

सहज विश्राममें 'सहजस्वरूपका उद्बोधन' भैया ! अपनेको जानना  
चाहिए। यदि कोई पुरुष ऐसा साहस बनाये कि मुझे तो किसीकी नहीं सुनना, किसी  
की नहीं मानना। धर्मके नामपर भी कोई ऋषि अपनी गाते हैं कोई अपना गाते हैं,  
तो एक बार हमें किसीकी भी बात न सुनकर अपने आपका निर्णय करना चाहिए  
कि मैं क्या हूँ। बड़ी ईमानदारीसे करे किसीका भी पक्ष न रखकर, परका विकल्प  
हटाकर कि नी-परको अन्तर्में स्थान न देकर यदि विश्रामसे बैठें तो वह अपनेमें अनुभव  
कर सकता है। ये पशु पक्षी ऋषि संतोंकी बातें कहा सुनते हैं, उनका कहा अर्थ  
जानते हैं। उनको जो भी अनुभव होता है वह किसके बलपर होता है। निष्पक्ष ही  
तो उनका विश्राम होता है उस ही विश्रामके बलसे उनके अनुभूति जगती है फिर

उसके बाद ये साधक स्वयं जानेंगे कि किन सताही वाली किनही चित्स्वरूपकी अनुभूति कराने वाली है स्वयं समझ जायेंगे। तो हमें हर प्रकारसे आगम पढ़कर ऋषी सतोंकी वाली सुनकर कोशिश यह करना है कि हम अपनेको अनुभव करें कि मैं ज्ञानमात्र हूँ। केवल ज्ञानस्वरूप हूँ ऐसी एक धुन बनायें, और कुछ न रखें। गुप्त ही गुप्त। किसीको कुछ दिखाना नहीं, किसीमें कुछ बनना नहीं। मैं किसीके लिए कुछ हूँ ही नहीं। दुनियाके लिए मेरी मत्ता नहीं। अपनेमें ही अपने ही सहज साम्राज्यको आनंद और अनुभव करता रहूँ ऐसी ज्ञानमात्र अनुभवनेकी हारी धुन बने तो इसमें हम अपना जीवन सफ़ल कर सकते हैं और जन्ममरणकी यह परमारा मिट सकती है, संसारके सकटोंसे सद के छुटकारा रखना हो सकता है।

शब्दाद्वैततावगमकी मोक्षोपायताका निराकरण—एक शब्दाद्वैतवादका मिथ्यान्त है जो यह मानता है कि जगतमें सब कुछ शब्द ही शब्द है। शब्दमय सारा विश्व है और ऐसा समझनेकी धुक्तिया है कि देखो ना जैसे कि लोग कहते हैं कि सब कुछ ज्ञान ही ज्ञान है। ज्ञानके सिवाय और कुछ नहीं। जैसे ज्ञानमें आया कि यह महल, यह चौकी, यह मनुष्य आदि तो ये सब हैं नहीं, केवल विचार है कलना है, ज्ञानसे यह मालूम पड़ता है। जैसे स्वप्नमें सभी चीजें जो भी दिखती हैं वे सत्य मालूम होती हैं पर वे कुछ भी सत्य नहीं हैं। वही तो केवल ज्ञान ही ज्ञान है इसी प्रकार यह विश्व जो दिख रहा है, यह कुछ नहीं है, केवल ज्ञान ही ज्ञान है। तो जैसे ज्ञानाद्वैतवादी सारे विश्वको ज्ञान ही ज्ञान मानते हैं। जैसा अब निरखे तो सही कि ज्ञान जो वही उत्पन्न होता है वह शब्दसे बीधा हुआ ही उत्पन्न होता है। कोई ज्ञान ऐसा समझ में नहीं आता कि उसके साथ शब्द न हो। जैसे हम आप किसी भी चीजको जानते हैं तो जाननेके साथ ही उसके नाम आदिकका कुछ भीतरमें अन्तर्जल होता है तो सारे ज्ञान शब्दोंसे बीधे हुए हैं इसलिये जगत शब्दमय है और इस तरहका ज्ञान हो जाय तो मोक्ष हो जायगा। इसके समाधानमें सक्षेपमें ही समझ लीजिये कि यह सारा जगत केवल शब्दमय है इसकी सिद्धि नहीं है। कदचित् जबरदस्ती ऐसा मान भी लिया जाय तो वैना ज्ञान लेनेसे आत्मामें प्रभाव क्या पड़ा कि जिससे मोक्ष हो गया। तो शब्दाद्वैत-कोई परमार्थ सत्त्व ही नहीं है और फिर मोक्षका साधक बताना, इसका तो कोई सम्बन्ध ही नहीं बैठता है।

मोक्षोपाय व मोक्षस्वरूपके सम्बन्धमें प्रकृतिवादका भ्रान्तव्य—अब मोक्षोपाय व मोक्षस्वरूपके सम्बन्धमें प्रकृतिवादी कहते हैं कि प्रकृति और पुरुषमें भेद की उपलब्धि होना यही मोक्षक कारण है और मोक्ष भी क्या है। चैतन्यमात्र स्वरूप में अवस्थित रह जाना इसका नाम मोक्ष है। यहाँ इतना सक्षेपमें जान लीजिये कि प्रकृति मायने मूलभूत एक अचेतन, पुरुष मायने आत्मा। आत्मा और अचेतन प्रकृति के भेद विज्ञान होनेसे मोक्ष होता है। और, जो मोक्ष होता है उसका स्वरूप भी क्या

है ? चैतन्यमात्र स्वरूपमें आत्मा रह गया । विवरण कर रहे हैं वे स्वयं कि प्रधान जितनी प्रवृत्ति करता है वह पुरुषके प्रयोजनका सम्पादन करनेके लिए करता है पुरुष का काम बने आत्मापर यह प्रधान बड़ा मेहरबान है इसीसे मानो इस प्रकृतितत्त्वका प्रधान नाम पड़ा है । अब रहिले प्रकृति और पुरुषका सक्षिप्त स्वरूप जानो । पुरुषके मायने है आत्मा केवल चैतन्यस्वरूप और प्रकृतिके मायने हैं एक ऐसा अचेतन तत्त्व जिसका यह सारा ठाठबाट है । उस प्रकृतिसे ही ज्ञान, इन्द्रिय, शरीर, अहंकार आदिक उत्पन्न होते हैं । पुरुष तो, आत्मा तो केवल चित्स्वरूप मात्र है और यह प्रकृति प्रधान है जो कि ये सब खटगटे करना है । यह प्रधान पुरुषको खुश करनेके लिए काम किया करता है । तो प्रकृतिका सारा काम पुरुषके प्रयोजनके लिए है, और वह पुरुषका प्रयोजन अथवा पुरुषार्थ — पुरुषार्थ शब्दका अर्थ है पुरुषका अर्थ, पुरुषका प्रयोजन । वह दो प्रकारका है । शब्दादिक विषयोकी उपलब्धि हो जाना, जैसे वर्तमानमें रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक भोगना । देखिए यह प्रधान बड़ा उनकी है इस आत्माका हर प्रकारसे उपकार करना चाहिए, इस प्रधानने मानो यही व्रत ले रखा है । जब यह पुरुष भोग सेवनमें राजी है तो भोगसाधन भी यह प्रधान संपादित है । तो एक पुरुषार्थ है शब्दादिक विषयोकी उपलब्धि हो जाना और दूसरा है पुरुष और प्रकृति का विवेक हो जाना । इस दूसरे पुरुषार्थसे आत्माका मोक्ष होता है । तो पुरुषमें व प्रधान में विवेक पैदा हो जाय, कर्ममें व आत्मामें, प्रकृतिमें व चैतन्यमें विवेक आ जाय यह भी प्रधान संपादित करता है । तो प्रधानके द्वारा किए गए दो पुरुषार्थ हैं—एक तो भोग विषयोंके साधनोंकी उपलब्धि कराना और दूसरे, पुरुष और प्रकृतिमें विवेक उत्पन्न कराना । जब प्रकृति और पुरुषमें विवेक उत्पन्न हो जाता है यह प्रकृति है यह आत्मा है ऐसा भेद विज्ञान हो जाता है तो इस पुरुषार्थके सम्पन्न होनेपर फिर यह प्रधान शरीरका सम्पादन नहीं कराता है, इसीका नाम मोक्ष है ।

मुक्तके प्रति प्रकृतिके अनुपसर्पणके कारणका प्रकृतिवादमें कथन—जब आत्माने यह समझ लिया कि यह प्रधान तो बड़ा दुष्ट था, यह प्रकृति तो बड़े खोटे स्वभावकी थी इसने तो जन्ममरण कराया, दुखोंमें रखा तो फिर यह प्रकृति कि इस आत्माने तो मुझे दुष्टरूपसे परख लिया है कि यह मैं प्रकृति दुष्ट हूँ, तो फिर यह प्रधान अर्थात् प्रकृति उस पुरुष अर्थात् आत्माके पास नहीं फटकती, अर्थात् आत्मा के पास नहीं जाता, न आत्माके लिए शरीर सम्पादन करता है । इस विधिसे आत्मा का मोक्ष होता है । प्रकृतिवादी कह रहे हैं—अच्छा, देखिये समयसारमें भी लिखा है कि प्रकृति चैतन्यताके लिए, आत्माके लिए उत्पन्न होता है और नष्ट होता है । उससे भी तो यही बात आयी ना । प्रकृतिके उत्पन्न होनेके मायने क्या कि यह प्रकृति भोग साधन शब्दादिक विषयोंके रूपमें परिणाम जाय ताकि यह आत्मा राजी रहे और इसे आनन्द प्राप्त हो । तो पुरुषके प्रयोजनके लिए ही यह प्रकृति उत्पन्न हुई ना और जब यह प्रकृति नष्ट होती है तो भी आत्माके लिए नष्ट होती है अर्थात् इस प्रकृतिने इस



आत्माको भेदविज्ञान करा दिया, प्रकृति और पुरुषमें विवेक करा दिया। विवेक करने से अब यह आत्मा स्वतन्त्र हो गया और मुक्त हो गया। प्रधान तो नष्ट हो गया। नष्ट हो जाव पर उसकी तो यह आदान है कि सब काम पुरुषके लिए करे। तो प्रकृति पुरुषके लिए उत्पन्न होती है और पुरुषके लिए नष्ट होनी है इन तरहमें इस प्रधान द्वारा जब प्रकृति और पुरुषका विवेकोलम्ब हो जाता है तब आत्माका मोक्ष होता है और यह मोक्ष इस ही स्वरूप है कि आत्मा अपने चैतन्य स्वभावमात्रमें अवस्थित रह गया, अब ज्ञानका कोई काम नहीं रहा।

प्रकृतिको असत्त्व होनेसे प्रकृतिपुरुषविवेकोपनम्भके मोक्षकारणत्वकी सिद्धिका अभिप्राय—उक्त मोक्षोपाय व मोक्ष-स्वरूपके मन्त्रमें अब समाधान देने हैं कि पहिले तो प्रधान ही कुछ है सत्, यह बात नष्ट सिद्ध होती है। प्रधान असत् है। लोकमें केवल ६ जातिके ही तो पदार्थ हैं—जीव, पुद्गल, घर्म, अघर्म, आकाश और काल। प्रधान क्या चीज हुआ? जितने कार्य होते हैं वे अपने अनुकूल उपादानसे ही उत्पन्न हो सकते हैं। यहाँ किनने परस्पर विरुद्ध कार्य ज्ञात हो रहे हैं, कोई ज्ञानादिक है तो कोई रूपादिक कार्य है और कोई रूपादिक कार्य है तो कोई इन्द्रिय-कार्य है। और गति हेतुत्व स्थिति हेतुत्व परिणामन हेतु व आदिकी ओर तो दृष्टि ही नहीं गई। तो जितने कार्य हो रहे हैं वे कार्य अपने अवनाम्बन, द्रव्यके अनुसर हो रहे हैं। प्रधान कोई अलगसे तत्त्व नहीं है। प्रयत्न मान भी तो कि प्रकृति कोई है तत्त्व प्रकृतिका अर्थ जरा जलदो समझनेके लिए कर्म मान लीजिए। जिन कर्मोंके उदयके निमित्तसे ये शरीर, इन्द्रिय आदिक मिलने हैं कर्मोंका क्षयोत्पत्ति होनेपर आत्मामें, ये ज्ञान होते हैं। तो यह विश्वकी सब चहल पहल इस प्रकृतिकी है, आत्माकी नहीं है। यों प्रकृतिका स्वरूप माना गया है।

पुरुषस्थ निमित्तकी अपेक्षा बिना प्रकृतिकार्य माननेपर मुक्तमें भी देहसम्भकका प्रसङ्ग मान भी तो प्रकृति कोई तत्त्व है तो अब यह बनलावा कि यह प्रकृति जो सारे काम किया करती है शरीर, इन्द्रिय ज्ञान आदिक उत्पन्न करनेके तो ये सब काम पुरुषमें होने वाले किसी निमित्तकी अपेक्षा करके यह प्रकृति करनी है या आत्माका निमित्त पाये बिना ही यह प्रकृति काम करती है? ये दो विकल्प रखे गए। यदि कहो कि आत्माके किसी निमित्तकी अपेक्षा किए बिना ही यह प्रधान स्वतन्त्रतासे अपने बनने मारे इन जगज्जागोकी शरीर सम्पादनको, समस्त कार्योंको किया करना है, तब फिर मुक्त प्रत्यक्षमें भी शरीर सम्पादन कर दे। जब आत्माकी अपेक्षा बिना ये प्रकृति शरीर बनादे, भोग बनादे, इन्द्रिय बनादे ज्ञान बनादे तो अनपेक्ष प्रधान सर्वत्र कार्य करे, मुक्तोंके भी शरीर लगा दे।

अपेक्षा रखकर भी प्रकृतिका कार्य होना माननेपर मुक्तमें प्रकृति

कार्यत्वका प्रसङ्ग—यदि कहो कि प्रकृतिने अपेक्षा रखकर काम किया, तो क्या विवेकानुपलम्भका अपेक्षा रखकर प्रधान कार्य करता है या अदृष्टकी अपेक्षा रखकर प्रधान तत्व (प्रकृति) कार्य करता है? मतलब यह है कि जब विवेक नहीं पाया गया आत्मामे कि प्रकृति अनग तत्व है और आत्मा अग तत्व है, तो प्रधानने शरीर जुटा दिया गया, ऐसी अपेक्षा रखकर प्रकृति शरीर जुटाती है या अदृष्टकी अपेक्षा रखकर प्रधानने शरीर जुटा दिया। जैसा अदृष्ट जिसके साथ लगा हुआ है उसे यह प्रकृति शरीर इन्द्रिय, भोग, ज्ञान आदिक वैसा ही जुटाती है। यदि कहो कि विवेक का अनुपलब्धि होनेसे प्रकृति शरीरका सम्पादन करती है तो विवेककी अनुपलब्धि तो पुक्त जीवोमे भी है। देखिए—जैसे भव्यत्वका अभाव सिद्ध जीवोमे भी है और संसारके ठेकेदारोमे भी है तो इसी प्रकार विवेकका अभाव विवेककी अनुपत्ति रूपसे है और मुक्त आत्मावोमे विवेकोपलब्धिका अभाव विनाशरूपसे है, इसमे विवेकका उपलम्भ था पहिले। जब यह जाती यागी हुआ कुछ साधनामे हुआ तो इसकी विवेकोपलब्धि थी फिर मुक्त होनेपर कैवल्य हुआ, विवेकोपलब्धि नष्ट हुई। सो विवेककी अनुपलब्धि ससारी जीवोमे है और मुक्त जीवोमे भी विवेकानुपलम्भ है। फिर प्रकृति मुक्त जीवोमे भी शरीर समादन करदे, यह आपत्ति आती है। यदि कहो कि अदृष्टकी अपेक्षा रखकर यह प्रकृति जीवोको शरीर चिपकाया करती है तो फिर मुक्त आत्मानोमे भी शरीर लगा देना चाहिए, क्योंकि प्रकृतिमे शक्तिरूप अदृष्ट भी व्यवस्थित है।

दुष्टतया विज्ञान होनेपर भी अचेतन प्रकृतिके कार्यके निरोधकी अशक्यता अब इस बातपर विचार करते हैं, जो यह कथा था कि इस पुरुषने जब यह जान लिया कि यह प्रकृति दुष्ट है तो दुष्टरूपसे जानी यह प्रकृति, इसके इतना बल नहीं होता कि पुरुषके पास चिनके। जैसे कोई दुष्टिनी कुष्टिनी स्त्री है, वह ऊपर से ठीक ठाक जचती थी और उसपर कोई पुरुष आसक्त हो गया था, उसके उस नेह मे कुछ दिन रहनेके बाद जब उसे पता पडा कि यह तो अनेक अङ्गोसे कुष्टिनी है, यह दुष्टिनी है, ठीक नहीं है, बुरी है। तो बुरी है, ऐसा जब जान लिया उस स्त्रीने कि हमारी इस बातको इस पुरुषने समझ लिया है तो फिर उस स्त्रीकी हिम्मत उस पुरुषके पास जानेके लिए नहीं पडती। इसी प्रकार इस प्रकृतिने जब आत्माको जान लिया कि यह दुष्ट है प्रधान, कर्म। तो जब जान लिया कि प्रकृति दुष्ट है तो ये प्रकृति, कर्म अब हिम्मत नहीं कर पाते उस आत्म के पास जानेके लिए, शरीर और भोग जोड़नेके लिए, क्योंकि इसने जान लिया कि मैं दुष्ट हूँ तो यह प्रकृति बरा शर्म वाली है तो उस पुरुषके पास नहीं जा सकती है। यह कहना भी तुम्हारा अयुक्त है, क्योंकि प्रकृति तो अचेतन मानी गयी, और अचेतनमे यह ज्ञान कैसे सम्भव हो जायगा कि मैं इस पुरुषके द्वारा दुष्टरूपसे जान ली गई हूँ। इस आत्माने मुझे बुरा जान लिया है कि यह दुष्ट है, इसकी प्रकृति खराब है। यह ज्ञान प्रकृतिमे सम्भव

नहीं है। तब ज्ञान उत्पन्न न हो सकेसे यह प्रकृति सबके लिए समान है तब २ मुक्त जीवोंमें लगना चाहिए क्योंकि जान जाय कोई तो वह तो दब जायेगा। इस समझ लिया कि इसकी प्रकृति ठीक नहीं, दुष्ट है तब फिर वह न जाएगी लेकिन प्रकृतिमें तो ज्ञान ही नहीं है।

प्रकृतिका चेतयिताके निमित्त उत्पाद और विनाशका भाव - प्रकृति वादियोने जो यह उदाहरण दिया था कि समयसारमें भी तो लिखा है कि "प्रकृति चेतनके लिए उत्पन्न होती है विनष्ट होती है।" सो उपालम्भ ठीक नहीं, क्योंकि इस प्रकार यह भी तो लिखा है कि आत्मा भी प्रकृतिके लिए उत्पन्न होना और विनष्ट होता। तो यहाँ अर्थका अर्थ प्रयोजन नहीं है, किन्तु अर्थका अर्थ निमित्त है। निमित्त शब्दका और प्रयोजन शब्दका कुछ भाव एक समानता है फिर भी अन्तर है जैसे कोई कहे ना, कि मैं तो इसके अर्थ मिला, मैं तो इसके निमित्त मिला तो अर्थ और निमित्तका कहीं कहीं करीब-करीब एकसा अर्थ है लेकिन इसमें भेद है। प्रयोजनका प्रयोग तो जानकार पुरुषोंमें होता है। जैसे अग्निने पानी गरम किया तो क्या यह कह सकेंगे कि अग्नि पानीके प्रयोजनके लिए जल रही है ऐसा कोई प्रयोग नहीं करता प्रयोजन शब्दका प्रयोग चेतनमें होता है और अग्निके निमित्तसे पानी गरम हुआ, ऐसा प्रयोग चलता है। तो आत्मा और प्रकृति [कर्म इन दोनोंका परस्पर] निमित्तमैमित्तिक सम्बन्ध है। यह बात दिखाई गई है कि प्रकृति आत्माका निमित्त पाकर उत्पन्न होती है, विनष्ट होती है और आत्मा प्रकृतिका निमित्त पाकर उत्पन्न होता है याने नवीन-नवीन पर्यायोंमें आता है और विनष्ट होना है याने पूर्व विभावको विलीन करता है अथवा वरबाद होता है। तो यह कहना भी शक्त नहीं है कि "प्रकृतिने आत्माको भेद विज्ञान कराया और भेदविज्ञान करानेके बाद जब यह प्रकृति जान लेती है कि आत्मा का मैंने मोक्ष समझ लिया तो यह घात हो जाती है, उसे शरीर सम्पादन नहीं करती, अतः प्रकृति और पुरुषके बीचमें अन्तर दिखा देनेका उपाय मोक्ष है यह बात उचित नहीं होती।

विवेकोपलम्भके पश्चात् भी सदेहस्थितिकी संभवता—फिर भी मान लो भेदविज्ञान हो गया और भेदविज्ञानकी पराकाष्ठा भी जिस जीवमें हो, सम्यग्दृष्टि जन हो, साधुजन हो, तो भेदविज्ञानकी पराकाष्ठा अपनी हो गयी फिर वह भी अभी शरीरके साथ रह रहा है। तो भेदविज्ञान मोक्षका कारण नहीं हुआ। भेदविज्ञान होने के बाद उसका आचरण होवे, अली प्रकार अवस्थित रह जाय कि किसी भी विभावकी तरङ्गमें न आये ऐसी अवस्था प्राप्त हो तब मोक्ष होता है। तो उसका अर्थ यह हुआ कि सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यकी पूर्णतासे मोक्ष होता है। न कि भेदविज्ञानमात्रसे।

गुणोच्छेदकी मोक्षस्वरूपतापर विचार—यहाँ मोक्षस्वरूपके प्रकरणमें

सभी दार्शनिकोंकी बात रखी एक उस मोक्षस्वरूपको तो सबने चाहा, जो एक सङ्कटो से छुटकारा दे। मोक्षका मीठा अर्थ है सङ्कटो से छुटकारा पाना। तो यह तो सभी दार्शनिकोंको दृष्ट है। सङ्कटो से छुटकारा पानेका नाम मोक्ष है पर उस मोक्षके स्वरूपमें और मोक्षके उपायोमें जो उमकी अवधि हैं वे कोई तो मूलमें सत्यार्थकी निकट अवधि थी और फिर अनेक दशोंके शाल जव रचे गए उत्तरोत्तर तो धीरे-धीरे फिर उनमें एक नतीजा पट और बड़ जानेमें फिर जरा विशेष शक्ति होगी। मान लीजिए वैशेषिक मानता है कि आत्मामें जोनदिक गुणोंका उच्छेद हो जाना इसका नाम मोक्ष है तो कौनसी बुरी बात कह दी? जब जो हमारे परिवर्तन जान हैं, उनको ही जान जान अब तब कोई भी विरोधनी बात नहीं है। जो, क्षा, मोक्षमिक्त जान है, विकला का जान है उनका उच्छेद पोचने हो ही जाना है तो निकटता थी कभी, लेकिन उस मायके शास्त्रकारोंके बाद जब उनके कर्त्ता बने, जब विद्वद् हो गए वे दर्शन तब अन्तर प्राप्य। विद्वद्गुरु बिना बिना ही, पड़ बुद्ध उत्पन्न हुई होती वे कुछ निकट थे।

आनन्दाभिव्यक्ते और विशुद्धज्ञानोत्पत्तिकी मोक्षस्वरूपताको विचार जिसने माना कि मोक्षका स्वरूप आनन्द है और आनन्दगुणकी जो अभिव्यक्ति है उसका नाम मोक्ष है, आनन्दरूप आत्मा है इसमें कौनसे विरोधनी बात है। आत्मा आनन्दस्वरूप है ही और उस आनन्दकी अभिव्यक्तिका नाम मोक्ष है, लेकिन यह दर्शन निबद्ध होनेसे पहिले जिस किसी भी ऋषि सेनके वित्तमें यह बात आयी थी वे निकट थे जब इनका निवचन हुआ, तब एकान्त आया। आत्मा तो आनन्दमात्र है और वह अपरिणामी है, उसमें कोई तरङ्ग नहीं उनका कोई परिवर्तन नहीं उनका कोई भोग नहीं, अनुभव नहीं, बस आनन्द स्वरूप है। स्वरूप भी अब देखिये—जिन दार्शनिकों ने माना कि विशुद्ध ज्ञानकी उत्पत्तिके नाम मोक्ष है उनमें कौनसा विरोध है? अशुद्धता मिट गई राग, द्वेष, दूर हो गए, अर, मात्र ज्ञान ही ज्ञान रह गया वह मोक्ष है। निकटता थी, किन्तु जब प्रणयन हुआ तो उसमें युक्तियाँ दिवानी पड़ी और कुछ बनानी पड़ी तो विशुद्धज्ञानका स्वरूप यह बन बैठा कि प्रत्येक समयमें एक एक ज्ञान पदार्थ उत्पन्न होता रहता है। ज्ञानका अभाव नहीं है कि उनका आधारभूत कोई एक आत्मा है। प्रत्येक समयमें होने वाला ज्ञान एक-एक पदार्थ है। जब इन ज्ञान सततियोंमें यह अर रहता है कि मैं तो बड़ी हूँ जो शक्ति य, तब-इसे सपारमें चलना पड़ता है। जब ज्ञान यह बात बत कि मैं तो क्षणिक हूँ, एक समय वाला हूँ, मेरा तो यह स्वरूप है, पूर्वाग्रह कोई सम्बन्ध है न उसकी सत्ता है, तो ऐसा ज्ञान होने पर वह सततिका छेद कर देता है फिर अगे उसकी परम्परा समाप्त हो जाती है तो मोक्ष हुआ। यहाँ ज्ञानका आधारभूत आत्मतत्त्व नहीं माना गया, फिर मोक्ष-स्वरूप किसका बने।

आत्मैकत्वज्ञान और प्रकृतिपुरुषविवेकोपलम्भमें मोक्षकारणताकी

युक्ततापर विचार—प्रवैतवादका सिद्धान्त है कि आत्माके एतत्त्वका ज्ञान होनेसे परमात्मस्वरूपमें नय हो जानेका नाम मोक्ष है । इसकी समझमें जैनदशानने यह माना कि आत्माके एतत्त्वका याने एतत्त्व स्वरूपका ज्ञान होनेमें निज कारण परमाण्वोंमें जो लीनता होनी है उसका नाम मोक्ष है, इसमें कौन भी विरोध बात है ? एकत्व विभक्त आत्माका तो उपदेश दिया ही जाता है । आत्मा यह एकत्व जब जाना गया पहिले तब तो टिकट होगे पर प्रणयनके बाद जब भ्रमना सारा मुक्तिपावन बना लिया गया तो वह एकत्व सब विषयमें वैचल्य एक है और उसका ज्ञान होना मोक्षका उपाय है । यहाँ आत्माको सर्वैक मान लिया गया, तब यहाँ जिसका मोक्ष करना, जिसका ससार होना ये सब बातें आ जाती हैं । प्रकृतिवादीने यह माना कि प्रकृति और पुरुषमें जब विवेक हो जाता है, भेदविज्ञान हो जाता है तब उसे मोक्ष मिलता है । तो भेदविज्ञान बिना किसीने जोख पाया क्या ? मोक्षके उपायमें मुमुक्षुको सर्वप्रथम द्रव्यकर्म और भावकर्म—आत्मा स्वरूप, चैतन्य इनमें भेद विज्ञान करना ही होता है लेकिन जहाँ प्रकृतिका ही स्वरूप सारे विषयका आधारभूत कोई एक तत्त्व है जा त्रिगुणात्मक है आदिक समझा गया है वह उपादान निमित्त वाली विविधियोंमें संगत नहीं बैठना है और पुरुषका भी जो स्वरूप बताया गया है, केवल चिन्मात्र ज्ञान भी वहाँ नहीं है, ज्ञान भी प्रकृति का धर्म है तब वहाँ वध मोक्षकी व्यवस्था नहीं बन पाती है । और सब तरहसे विचार करनेपर यह व्यवस्था सिद्ध हुई कि आत्मा ज्ञानानन्द स्वरूप है । जब जनादिसे हो विभावोकी परिणति होनेके कारण परमें आकर्षण है, परमें दृष्टि उत्पत्ती है तो इससे यह जन्म मरणकी परम्परा चल रही है । जब भेदविज्ञान हो और परतत्त्वसे हटें, स्व में लगे तो इसकी रागादिक मलिनतायें दूर होगी और इसके ज्ञानादिक गुणोंका पूर्ण विकास होगा, इसीका नाम मोक्ष है और यही आत्माकी सर्वोत्कृष्ट अवस्था है ।

नैयायिकाभिमत मोक्षस्वरूपके सम्बन्धमें वैशेषिकका कथन—अब यहाँ नैयायिक मोक्षका स्वरूप कहते हैं कि मुक्त अवस्थामें आत्मा अपने स्वरूपमें अवस्थित हो जाता है इसका नाम मोक्ष है । इसके प्रतिपक्षमें विशेषवादी कहते हैं कि यह तो इसका स्वरूप ही है किन्तु वह स्वरूप विशेषगुणसे रहित है । ज्ञानादिक गुणोंसे रहित अपने आत्मामें अवस्थान होता है, चिद्रूपमें अवस्थान होना घटित भी नहीं होता है, क्योंकि चिद्रूपता अनित्य है । चिद्रूपताके भावने बुद्धि । बुद्धि अनित्य होती है । बुद्धिका विनाश होता है इस कारण आत्मा चिद्रूपमें अवस्थित रह ही नहीं सकता मुक्त होनेपर यह भी क्योंकि जो बुद्धिइन्द्रिय आदिकके साथ अन्वय व्यतिरेक सम्बन्ध रखना है, इन्द्रिय प्रकाश आदि सब सामग्री हो तो बुद्धि उत्पन्न होती है, न सामग्री हो तो बुद्धि उत्पन्न नहीं होती । इस प्रकार इन्द्रिय आदिक बाह्य सामग्रीसे अन्वय व्यतिरेक रखने वाली बुद्धि नित्य कैसे मानी जा सकती है । तो बुद्धि कहो या चिद्रूपता कहो, दोनों एक ही बात हैं । तब अनित्य चिद्रूपमें अवस्थित एक तो हो नहीं सकता और ऐसी अनित्य बुद्धिमें अवस्थित हो भी तो उसे मोक्ष माना नहीं जा सकता ।

आत्मासे चिद्रूपताकी भिन्नता व अभिन्नताके विकल्पोमे विशेषवादी द्वारा यौगाभिमतका निराकरण — अब नैयायिक कहते हैं कि वह तो आत्मस्वरूप है, जो चेतन है, चिद्रूपता है वह आत्मा का स्वरूप है तो यह बतलावो कि वह आत्मा से भिन्न है कि अभिन्न । जो बुद्धि इन्द्रिय आदिक साधनोसे हुई हो उसे भी मान लें तो यह बतलावो कि वह बुद्धि चिद्रूपता आत्मासे अभिन्न है या भिन्न है । यदि कहो कि आत्मासे अभिन्न है तो फिर यह पर्यायमात्र हुआ । नाम ही अलग रख दिया । पदार्थ तो एक रहा । चाहे आत्मा कहो चाहे बुद्धि । जब आत्मा और बुद्धि दोनों अभिन्न हो गए तब कहा कौन गुण रहा कौन गुणी रहा ? वे तो एक ही रूप हो गए । जो आत्मा सो ही चिद्रूपता । और, ऐसी आत्माको नित्य माना ही है और उससे अभिन्न ऐसे उस चिद्रूपताको भी तुमने नित्य माना है उसमे बुद्धि ज्ञान नहीं आ सकता वह तो एक चित् है । यो लभयिसे कि कहन मायको है । पर उसमे गुण आये, बुद्धि आये ऐसा आत्माका स्वरूप ही नहीं है । यदि वह चिद्रूपता आत्मासे अभिन्न है तो वह एक ही बात हो गई । अगर भिन्न है तो आत्मासे भिन्न होनेपर फिर चिद्रूपता आत्माकी क्या रही ? आत्मा नित्य है । जो आत्माका स्वरूप हो सो नित्य होगा । बुद्धि तो अनित्य ही रही । और फिर भेद माननेपर सयोगादिकके साथ अनैकान्तिक दोष होगा, सयोग आदिक भी नैयायिकोने आत्मधर्म माना तो आत्मधर्म होनेपर भी नित्य नहीं है तो चिद्रूपता आत्माका धर्म भी मान लो ऐसे भी वह नित्य नहीं हो सकता ।

गुण गुणीका तादात्म्य न बताकर विशेषवादी द्वारा यौगाभिमतका निराकरण — गुण गुणीका तादात्म्य सम्बन्ध नहीं हो सकता । गुण गुणी दोनों अलग अलग सत् है विशेषवादमे जैसे प्रसिद्ध है ना कि आत्ममे ज्ञान है तो ज्ञान-स्वरूप आत्मा है । ज्ञान है सो आत्मा है । विशेषवाद यह नहीं मानता । आत्माकी जुदी सत्ता है और ज्ञानकी जुदी सत्ता है फिर गुणगुणीका समवाय सम्बन्ध होता है । द्रव्यका सयोग सम्बन्ध होता है तो ये सब व्यवस्थाएं सम्बन्धसे बनती हैं । किन्तु आत्मा गुणीका ज्ञान गुणसे तादात्म्य नहीं है इस कारण आत्मस्वरूपसमवस्थान नहीं बन सकता । सो बुद्धि आदिक विशेष गुणोंके उच्छेदका ही नाम मोक्ष है । यही तत्त्व-ज्ञान है । ऐसा सही ज्ञान उत्पन्न करें कि जहा सुख दुःख बुद्धि आदि गुण अवगुण ये सब नष्ट हो जायें, आत्मा केवल एक रह जाए उसका नाम मोक्ष है । विशेषवादियोने ऐसा नैयायिकोंके मोक्षस्वरूपका निराकरण करते हुए अपना पक्ष रखा ।

यौगाभिमत आत्मस्वरूपसमवस्थानरूप मोक्षस्वरूपकी युक्तता व अयुक्तता—अब उक्त चर्चके समाधानमें कहते हैं कि यह जो कहा गया है कि स्वरूप मे, चैतन्यमात्रमे अवस्थान होनेका नाम मोक्ष है । यह बात युक्त भी है अयुक्त भी है । युक्त तो इस प्रकार है कि मोक्ष कहते ही उसे हैं कि परतत्त्वोसे परभावोसे उपाधियो से छुटकारा हो जाय, केवल अपने चैतन्यमात्र स्वरूपका अनुभवन रहे, चैतन्यमात्र

रहे, वह युक्त ही बात है और अयुक्त इस कारण है कि चैतन्यमात्रका जो यह अभि-  
प्राय बनता है कि ज्ञान, दर्शन, आनन्द आदि कुछ न रहे, केवल एक जैतन्यमात्र रहे  
तो ऐसा चैतन्यमात्र कोई स्वरूप नहीं है। मोक्ष होनेपर अनन्त ज्ञानादिक साक्षात्तमय  
जो कि चैतन्य वस्तु हैं उनमें अवस्थायें होती हैं और विशुद्ध ज्ञानपनेको मोक्षपनेका  
साधन कहा गया है तथा पूर्व विशुद्ध ज्ञानको मोक्षका साधन कहा गया है। कुछ भी  
सत् हो, सत्में द्रव्यत्वके ही कारण यह गुण है जो प्रतिममय परिरमण करता ही  
रहेगा। ऐसी वस्तुकी कल्पना करना कि जहाँ परिरमण कुछ भी नहीं होता, यह तो  
ख्यालमात्र है और ऐसा ख्याल करनेमें इस दार्शनिकको कोई मायाचारी या वेईमानी  
आदिक नहीं है। उनके कथित उस स्वरूपको सावधानीसे सुनो। जो मुक्त अवस्थामें  
स्वरूप रहता है, सावधानीसे निश्चय, चिन्तन करे तो चिन्तन करते-करते यह तो  
विद्वज्जनको विदित हो होता है कि वहाँ विकल्प विभाव तरङ्ग ये कुछ नहीं रहते हैं,  
तो जहाँ विकल्प विभाव तरङ्ग ये कुछ नहीं है तो क्या है ? एक सामान्य प्रतिभास।  
सो वहाँ यदि कुछ आये तो उससे प्रभुतामें लाइन आ जायगा, एक द्वैतकी बाधा आ  
जायगी। इसलिए यह ज्ञान भी नहीं है जो अभिमत बन गया। तब फिर वह किसरूप  
है ? वह तो चित्स्वरूप है। जो चित है सो ही चित् है।

योगाभिमत मोक्षस्वरूपकी युक्तता व अयुक्तताका अन्तर्दृष्टिसे विवरण  
जैसे एक अध्यात्मयोगमें ज्ञानदृष्टि बनानेके लिए अन्तर्दृष्टि बनानेके लिए यह कहा  
जाता है कि वह न रागयुक्त है न रागरहित है, वह तो एक चित् है इसी प्रकार सभी  
अशुद्ध शुद्ध पर्यायोंके बारेमें कहा जाता है वह न मिथ्यादृष्टि हैं न मय्यदृष्टि हैं। वह  
तो चित् है। तो जैसे स्वभावदृष्टि करानेके लिए स्वभावका दृढतम परिज्ञान परिचय  
करानेके लिए, जैसे स्वभावके स्वरूपका वरुण होना है-ऐसा ही धर्मान सुनकर इस ही  
रूप चित्को सब दृष्टियोंसे मान लिया गया, तब यह भी मान लिया गया कि मोक्ष  
होनेपर ऐसा ही चित् रहना है। लेकिन, अध्यात्म योनियोने इस स्वभावदृष्टि करते  
समय यह विरोध नहीं रखा कि मेरा कोई परिरमण नहीं है, हा उस समय प्रयोजन  
स्वभावदर्शनका-या मो परिरमणकी अपेक्षा की, उनको न निरखा, उनको उस समय  
विकल्पोंसे न-लिया, एक स्वभावमात्रको ही निरखा। यहाँ दार्शनिकने जो चैतन्यस्वरूप  
समवस्थानका नाम मोक्ष कहा है तो वहाँ चित्स्वरूपका अर्थ केवल वह चित् है जिसे कुछ  
स्वभावदृष्टिसे बताया जा सकता है। परन्तु वह स्वभाव तो एक लक्ष्यकी चीज है,  
स्वभाव ऐसा ही कोई स्वतन्त्र सत् है यो बात नहीं। जो सत् है उसका शाश्वत धर्म  
यह भी है कि वह परिणामनशील भी है। तो उस चित्स्वरूपका परिणामन है मोक्ष।  
लेकिन वह परिणामन ऐसा सत् है कि उन परिणामनोंको निरखकर भी परिणामन  
समझमें नहीं आता। लोग परिणामन तब समझ पाते हैं जब कुछसे कुछ बन जाय।  
कुछ परिवर्तन समझमें आये। ता सहस्र और सत् जो परिणामतया हुई हैं उन्हें निरख  
कर लोग परिणामन नहीं समझ सके और उस स्वभावस्वरूपको सुनकर तो परिणामनकी

कोई बात ही नहीं है। इस वातावरणमें एक कूटस्थ अपरिणामी चिद्रूपका ख्याल बनाया गया है। तो बुद्धिको दोष नहीं किया दार्शनिकने परन्तु सावधानीकृतदोष तो है। उस दृष्टिसे धूक गए जो एक वस्तुके स्वरूपको बताने वाले हैं। तो चिद्रूप अवस्था होनेका नाम जो मोक्ष कहा गया है वह कूटस्थ अपरिणामीरूपसे माननेपर तो अयुक्त है और अनन्तज्ञानादिक चतुष्टय स्वरूपमें वर्तते रहनेरूपसे चैतन्यमात्रमें अवस्थान करनेका नाम मोक्ष है यह युक्त है।

आत्मसर्वज्ञत्वके प्रतिपक्षमें प्रकृतिवादका मतव्य अनन्त ज्ञान, दर्शन, शक्ति, आनन्द ये आत्माके अस्वरूप नहीं हैं। ऐसा यदि हो तो सर्वज्ञत्वका विरोध हो सकता है। क्योंकि आत्मामें ज्ञान तो रहा नहीं। स्वरूप समवस्थान ही आत्माका मोक्ष हो गया फिर सर्वज्ञ कौन रहा? यह बात सुनकर प्रकृतिवादी कहता है कि ठीक है सर्वज्ञ आत्मा नहीं हो सकता है, सर्वज्ञ तो प्रकृति हुआ करती है। आत्मा तो चिद्रूप है, ज्ञानादिक तो प्रकृतिके घर्म हैं। तो सर्वज्ञ प्रकृति ही बनती है, आत्मा सर्वज्ञ नहीं है यह ठीक है इसमें क्या आपत्ति है? समाधानमें कहते हैं कि नहीं; प्रकृति अचेतन है। अचेतनसे यदि सर्वज्ञ बनने लगे तो आकाश क्यों नहीं सर्वज्ञ बन जाता? आकाश अचेतन है, अचेतन सर्वज्ञ हो तो आकाश भी सर्वज्ञ बनने लगे। यदि कहो कि ज्ञानादिक भी तो अचेतन हैं इसलिए ज्ञान प्रकृतिका स्वभाव बन गया। प्रकृतिका घर्म धूँकि प्रकृति अचेतन है इसलिये अचेतन ही होना चाहिये। यही तो आपने कहा है कि अचेतन प्रकृतिसे जो भी बात बनेगी वह सब अचेतन बनेगी। तो ज्ञान भी अचेतन है, प्रकृतिसे ज्ञान हुआ, पूर्ण ज्ञान हुआ, तो प्रकृति सर्वज्ञ होगी आत्मा तो चैतन्यमात्र है।

ज्ञानको अचेतन माननेपर आपत्तियाँ — अब प्रकृतिके सर्वज्ञत्वकी शङ्काका समाधान करते हैं — ज्ञान अचेतन है यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि वह अचेतन है, यह कैसे सिद्ध करोगे? यदि कहो कि अनुमानसे सिद्ध करेंगे — ज्ञानादिक अचेतन हुआ करते हैं क्योंकि ये उत्पन्न होते हैं। जैसे घटपट आदिक पदार्थ उत्पन्न होते हैं तो अचेतन हैं ऐसे ही ज्ञानादिक भी उत्पन्न होते हैं तो ये भी अचेतन हुए। आत्मा ही एक मात्र चेतन है, क्योंकि वह कूटस्थ अपरिणामी है। तो ये ज्ञानादिक भी अचेतन सिद्ध होते हैं। उत्तरमें कहते हैं कि यह बात युक्त नहीं है, तुम्हारा हेतु सदोष है अनेकान्तिक दोष संहित है। जो-जो उत्पन्न हो वे वे सब अचेतन हो जाये तो अनुभव भी तो उत्पन्न होता है लेकिन अनुभवको तो तुमने अचेतन नहीं माना। ज्ञान और अनुभव ये विशेषवादमें जुड़े-जुड़े तत्त्व हैं। अनुभवको तो चेतन कहा और ज्ञानको अचेतन कहा है। उन्होंने चैतन्य और ज्ञानमें क्या अन्तर डाला है इसको कुछ समझना है तो इस तरह समझ लीजिये कि जैसे ज्ञान और दर्शन माने गए हैं तो ज्ञानका काम तो जानना है, पर दर्शनका काम जानना नहीं है, दर्शन अनुभवात्मक होता है। यह अनुभव ज्ञानानुभव जैसा नहीं कहा जा रहा। यद्यपि ज्ञान और दर्शन दोनों अनुभवात्मक हैं,



किन्तु जो विकला सहित ज्ञान है ऐसे ही ज्ञानका काम तो जानना है यह तो विशेष-  
वादमें प्रचेतन है, ज्ञानमें चेतनकी चेत नहीं है पर अनुभव चेतन है । तो जो जो  
उत्पन्न हो वे वे सब प्रचेतन होते हैं ऐसा अनुमान बनानेमें अनुभव भी प्रचेतन बन  
वैठेगा । यह चेतन होनेपर भी उत्पन्न हुआ करता है, ऐसा माना है । अनुभव उत्पन्न  
हुआ करता है यह बात प्रसिद्ध भी नहीं है क्योंकि जो जो परापेक्ष होत हैं वे वे उत्पन्न  
हुआ करते हैं ऐसा नियम है । जैसे बुद्धिका परापेक्ष माना है ना, कि इन्द्रिय प्रकाश  
आदिक अनेक साधनोंकी अपेक्षा, फिर बुद्धि उत्पन्न होतो है तो परापेक्ष होनेके कारण  
जैसे बुद्धिको उत्पन्न माना जाता है इसी प्रकार अनुभव भी परपेक्ष है । अनुभव कैसे  
होता है ? अनुभव कहते हैं आत्मा के द्वारा चेतन हो । आत्मा को उसका नाम अनु-  
भव है, पर आत्मा अनुभवसे का चेतना है ? जब ज्ञान किसी विययका निश्चित करद  
और ज्ञानके द्वारा निश्चित किया गया अर्थ जब इस आत्माके समक्ष आता है तो बुद्धि  
द्वारा निश्चित किये गए अर्थको यह आत्मा चेतता है अर्थात् अनुभवता है । तो आत्मा  
जो यह अनुभव बना वह ज्ञाननिर्णयकी अपेक्षा करके बना तो परापेक्ष हुआ । जो जो  
परकी अपेक्षा करें वे सब उत्पत्तिमान हैं । जो जो उत्पत्तिमान हैं वे वे तुमने प्रचेतन  
माने हैं सो अनुभवको भी प्रचेतन माननेका प्रसङ्ग आ जायगा ।

ज्ञानकी चैतन्यरूपता ज्ञानको प्रचेतन बतानेवाले अनुमानको बाधने वाला  
यह अनुमान है कि ज्ञानादिक चेतन हैं क्योंकि ये स्वसम्बेदन प्रत्यक्षरूप है स्वसम्बेदनमें  
जाना जाता है कि यह ज्ञान क्या है । तो जो जो स्वसम्बेदन प्रत्यक्षमें जाने गए वे सब  
चेतन होते हैं, यदि कहो कि ज्ञान तो प्रचेतन ही है पर चेतनका सम्बन्ध भिन्नसे ज्ञान  
ने चेतनताकी प्रसिद्धि हो गयी है, लोग इस ज्ञानको चेतन कहने लगे हैं, क्योंकि तो  
ज्ञानका चेतनसे सम्बन्ध होता यह भी कहना माय है क्योंकि ज्ञानका ससर्ग चेतनसे  
हो जानेपर इस कारण ज्ञानमें चेतनता आयी ना शरीरकी ससर्ग इन चेतनसे है । तो  
इसको चेतन क्यों नहीं कहा ? जब चेतनका सम्बन्ध होनेसे ज्ञान जानने लगेगा तो  
चेतनका सम्बन्ध पाकर शरीर भी जानने लगे ज्ञान करने लगे । यदि कहो कि वह जो  
ससर्ग है ज्ञानका वह अनुठा है वह शरीरादिकमें नहीं पाया जाता है, कि वह अनुठावन  
क्या है सिवाय इसके कि आत्माके साथ तादात्म्य है । जो भिन्न भिन्न चीज है उसका  
एकके साथ दूसरेका अनुठावन क्या ? यदि है ऐसा कोई खास सम्बन्ध तो तादात्म्य  
सम्बन्ध ही है । ज्ञानका आत्माके साथ कथंचित् तादात्म्यसम्बन्ध है । जो ज्ञानस्वभाव  
है उसका तादात्म्य है पर ज्ञानका जो पारंगमन है उसे निरखकर भिन्न माना जा रहा  
है और उसका उच्छेद माना जा रहा है वे सब ज्ञान परिणामन जिस काल आत्मामें  
होते हैं उस काल आत्मामें तन्मय है । तो कथंचित् तादात्म्यके सिवाय और वह ससर्ग  
क्या कहला सकता है ।

ज्ञानकी आत्मस्वभावरूपता—यदि यह कहो कि वह अदृष्टकृत है, ज्ञान

जिसे 'सम्बन्ध' आत्मासे हुआ यह अदृष्टके द्वारा हुआ तो कहते कि अदृष्टकृत तो शरीर भी है। जैसे अदृष्टकृत ज्ञान है सो ज्ञानका सम्बन्ध चेतनसे हो गया ऐसे ही अदृष्टकृत तो शरीर भी है। उसका भी सम्बन्ध चेतनसे मानलो। फिर उस चेतनके सम्बन्धसे शरीरमें बोध क्रिया जानी चाहिये। इससे ज्ञानादिक अचेतन नहीं है व मव स्वसम्बन्ध हैं। जैसे अपने अपने अनुभव अपने अपने द्वारा जाननेमें आते हैं तो वे चेतन हैं इसी प्रकारने यह ज्ञान भी चेतन स्वसम्बन्ध है इस कारण चेतन हैं। तो ज्ञान चेतन है और आत्माका स्वभाव है क्योंकि चेतन है। जैसे अनुभव चेतनात्मक है तो आत्माका स्वभाव माना गया है इसी प्रकार ज्ञान भी चेतनात्मक है इस कारण आत्माका स्वभाव है। और जैसे ज्ञान आत्माका स्वभाव है ऐसे ही सुख भी आनन्द भी आत्माका स्वभाव है। तो जैसे ज्ञानका पूर्ण विकास मोक्ष अवस्थामें होता वैसे ही आनन्दका भी पूर्ण विकास मोक्ष अवस्थामें होता है। जब मोक्ष नाम है ज्ञानानन्दके चरण पूर्ण विकासक तो ज्ञान अथवा आनन्द आत्माका स्वभाव न हो तो मोक्षमें ज्ञान और आनन्द की अभि व्यक्ति ही नहीं हो सकती है। जैसे दुःख आत्माका स्वभाव नहीं है तो मोक्षमें दुःखकी व्यक्ति तो नहीं है। रागादिक आत्माके स्वभाव नहीं तो वे मोक्षमें तो नहीं रहते इसी तरह ज्ञान और आनन्द भी मोक्षके स्वभाव नहीं होते, आत्माके स्वभाव न होते तो उनका प्रकट पना मोक्षमें भी नहीं हो सकता था।

मोक्षकी अनन्तानन्दात्मकता -- यह नि सन्देह मानना चाहिये कि, मोक्ष आनन्दात्मक है क्योंकि चेतनात्मक होनेपर यह समस्त दुःखोंसे रहित रहा करता है, यह जो हेतु दिया गया है उसमें एक नियम और साथ जुड़ा हुआ है। चेतन होकर दुःख रहित है इसलिए मोक्ष सुखस्वरूप है। अन्यथा अर्थात् चेतनात्मक होनेपर यह न कहते तो ये घट, पट, लम्बा आदिक पुद्गल पदार्थ इनमें भी हेतु घट जाता; ये भी दुःखरहित हैं इन्हे कहाँ दुःख है इस लए कहा कि चेतनात्मक होकर दुःख रहित है। केवल इनका ही कहते कि चेतन होनेसे मोक्ष सुख स्वरूप है। तो उसकी तो यह चर्चा ही चल रही थी। इस आत्माको ये चेतन मकान ही रहे थे, विशेषवादी भी चेतन मान रहे हैं। नैयायिक भी चेतन मानते हैं। सांख्य भी चेतन मानते हैं पर उस चेतनमात्रसे सुख स्वरूपकी सिद्धि तो नहीं मान रहे हैं इसलिए इसमें दोनों बातें सोची गई हैं। जो समस्त सकल विकल्प, मोक्षकर ध्यान अवस्थामें आये हैं ऐसे योगीजन भी दुःख रहित हैं, वे भी आनन्दस्वरूप होते हैं यह भी प्रतीतिसिद्ध हो रहा है तो मोक्षभी चेतन्यात्मक है, दुःखोंसे रहित है अतएव सुखस्वरूप है। जो जो चेतन हैं, दुःखरहित हैं वे आनन्द ही हुआ करते हैं, साथ ही वे वह आनन्द अनन्त हैं ज्ञान भी अनन्त है क्योंकि आत्मा एक स्वभाव हाकर फिर आवरण रहित है। जो जो तत्त्व आत्मामें स्वभाव होकर निरावरण हुआ करते हैं वे सब असीम विकसित होते हैं। जैसे ज्ञान आत्माका स्वभाव है और ज्ञानावरण नष्ट हो गया तो पूर्ण ज्ञान प्रकट होगा ही, इसी प्रकार आनन्द स्वभाव है और उसके बावक हैं मोहनीय आदिक कर्म जब ये मोहनीय आदिक कर्म नष्ट

होते हैं तो वहाँ सुख प्रकट होता ही है । तो मोक्ष अवस्थामें सुख स्वरूपना है, न कि वह आनन्द रहित है और ज्ञानरहित है । वहाँ प्रतिबन्ध नहीं रहा यह बात सिद्ध ही है मोहनीय आदिकर्म अब मोक्षमें नहीं रहते हैं । इससे वह बात मानना चाहिये कि अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त आनन्द अनन्त शक्ति इस चतुष्टय स्वरूपका लाभ होनेका नाम मोक्ष है, ऐसे मोक्षके लिए जीवोको उत्सुकता जगती है ।

मोक्षकी और सकल प्रत्यक्षज्ञानकी निरावरणरूपता—यहाँ जीव बन्धन अनुभव कर रहे हैं । बन्धन बड़ा विविध है । कोई लोग समझते हैं कि हम बन्धनम नहीं हैं पर बन्धन उनका चल रहा है । जैसे देशवासी लाग जब आजाद हुए तो अपने को यह अनुभव करने लगे कि हम तो स्वतन्त्र हो गए, पर कहीं स्वतन्त्र हैं ? न जाने कितनी-कितनी तरहकी चिन्तायें लदी हुई हैं, एक बड़ा बन्धनसा रात दिन अनुभव किया करते हैं । बहुतसे धनिक लोग जिनके पास सभी प्रकारके आरामके साधन हैं, व्याजसे किरायेसे व अन्य साधनोंसे बहुत बहुत आय होती रहती है, तो वे सोचते हैं कि हम तो बिल्कुल स्वतन्त्र हैं, किसीके आधीन नहीं हैं पर ऐसा सोचना उनका मिथ्या है, रात दिन भोगविषयोकी अनेक प्रकारकी आशायें किया करते हैं यह उनका बन्धन ही तो है । जब तक जीवके आशा लगी है तब तक बन्धन है । तो बन्धनसे छूटनेका नाम मोक्ष है । इसके लिये हमें यहीं कहीं बैठे हुएमें, सामायिकमें अथवा किसी भी स्थितिमें रहते हुए यह अभ्यास करना होगा कि मैं केवल ज्ञानस्वरूप हूँ । मुझमें अन्य कोई उपाधि स्वरूप रूप नहीं पड़ा है । मैं सबसे विविक्त केवल अपने ज्ञानानन्दस्वरूप मात्र हूँ, ऐसा स्वभावका चिन्तन करनेका, उसे अपनानेका अभ्यास करना होगा और यह निज ज्ञानानन्दस्वरूपके चिन्तनका, दर्शनका अभ्यास करना होगा । ऐसा अभ्यास तत्काल भी शान्ति प्रदान करता है और इसकी वारणा इसका सत्कार उत्तरोत्तर बहुत समय तक शान्तिका कारण है और बढ़कर सदाके लिए शान्तिरूपका कारण बन जाता है । इससे हम इस अभ्यासको करें पर्याय बुद्धिको हटायें । इस देह, आकार, नाम आदिको ये मैं नहीं हूँ, ऐसा बारबार भाव बनानेका अभ्यास करें तो इस भावनाके प्रसादमें ऐसा प्रकाश होगा, ऐसा अनुभव होगा कि यह इच्छा नष्ट हो जायगी । बस यही मोक्षमार्ग है । उनका उपाय यह रत्नत्रय है । तो इससे आत्म विश्वास, आत्मज्ञान और आत्माके उस ही प्रकार ज्ञातारूप रहनेका आचरण ये जब पूर्ण हो जाते हैं तब वहाँ मोक्ष होता है, जहाँ ज्ञान, दर्शन शक्ति, आनन्द पूर्ण प्रकट होते हैं, इसीका नाम मोक्ष है । इसमें ज्ञान निरावरण रहता है और उस ज्ञानको सकलप्रत्यक्षज्ञान कहते हैं ।

स्त्रीके मोक्षाविकलहेतुत्वकी असिद्धि—अब यहाँ शकाकार कहता है कि यह तो ठीक है कि अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति, अनन्त आनन्द स्वरूपके लाभ होनेका नाम मोक्ष है । किन्तु वह पुरुषके ही होता है यह बात अयुक्त है । यह

स्वेनपट कह रहे हैं, क्योंकि उनके सिद्धान्तसे मोक्ष जो है वह स्त्रियोंके भी हुमा करता है, हममे वे अनुमान देते हैं कि स्त्रियोंको मोक्ष होता है। क्योंकि सम्पूर्ण कारण मिलजाने से जैसे पुरुषोंका मोक्ष होता है इसी प्रकार स्त्रियोंको भी जब समस्त कारण मिल जाते हैं तो उनका मोक्ष निश्चित है। यह हेतु अस्मिद्ध नहीं है अर्थात् स्त्रियोंको समस्त कारण मिल जाते हैं यह बात सही है। अब इस शकाका समाधान करते हैं कि यह कहना युक्त नहीं है कि स्त्रियोंको भी मोक्ष होता है क्योंकि स्त्रियोंके मोक्ष हेतु भूत अविकल कारणत्व अस्मिद्ध है। ज्ञानादिक परम प्रकष जो मोक्षके कारणभूत हैं अर्थात् ज्ञान अधिक होना प्रकृष्ट होना उत्कृष्ट होना, चारित्र्य उत्कृष्ट होना यह बात स्त्रियोंमे सम्भव नहीं है क्योंकि परम प्रकर्षताकी बात है। जैसे जो जो चीजें परम प्रकर्षताकी लिए हुए होती हैं वे स्त्रियोंमे नहीं पायी जा सकती। जैसे ७ वीं पृथ्वीमे नरकमे जानेका कारणभूत पापप्रकर्ष स्त्रियोंमे नहीं हो सकता। सप्तम नरकमे स्त्री भरकर नहीं जाती पुरुष ही जा सकते हैं, क्योंकि वह परम प्रकर्षता वाली बात है, तो इसी प्रकार ज्ञान और चारित्र्य कहीं परम प्रकर्ष प्राप्त होता है जब मोक्ष होता है तो परम प्रकर्ष रूप होने वाले ज्ञान और चारित्र्य ये स्त्री जनोंमे नहीं पाये जा सकते।

स्त्रीवेदके भावप्रकर्षताका अभाव — अब यहाँ शकाकार कहता है कि यदि स्त्रियोंमे ७ वें नरकके जानेका कारणभूत पापोंकी प्रकर्षता नहीं पायी जाती है तो न पायी जाय उससे मोक्षके कारणभूत ज्ञान चारित्र्यकी परम प्रकर्षता न होनेमे क्या आया अर्थात् यदि पाप उत्कृष्ट स्त्रियोंसे नहीं बनता तो मोक्षका कारणभूत भी ज्ञान चारित्र्य उत्कृष्ट स्त्रियोंमे नहीं बनता। इसका क्या सम्बन्ध, क्योंकि कार्योंके साथ कारणका अविनाभाव होता है। व्यर्थके साथ व्यर्थका अविनाभाव होता है। कोई नरक नहीं जा सकता इसलिए मोक्ष भी नहीं जा सकता। इसका क्या सम्बन्ध है, इसमे अन्वय यतिरेककी कौन सी बात है। यदि किसी अन्य बातके अभावमें अन्य बातका अभाव मान लिया जाय तो इसमें तो बड़ी आपत्ति आयगी। कोई कह कि यहाँ घोडा नहीं है इसलिए तीन लोक भी नहीं हैं। तो यो अटगट कुछ भी कहा जा सकता। जैसे कि कह दिया कि स्त्रियोंके पापकी प्रकर्षता नहीं है, तो मोक्षके कारणभूत ज्ञान चारित्र्यकी प्रकर्षता नहीं है। कोई कह बैठेगा कि यहाँ हमारा लडका नहीं है तो सारी दुनिया नहीं है, यो अटपट जो चाहे कह सकते हैं, इसपर उत्तर देते हैं कि भाई ऐसा नियम है कि जिस वेदके मोक्षका कारणभूत परम प्रकर्ष होता है उस हा वेदके सप्तम नरकमे जानेके कारण पापोंका भी परम प्रकर्ष होता है। जैसे पुरुष वेदकी बात पुरुषवेदमे मोक्षके हेतु उत्कृष्ट पाये जा सकते हैं। तो पुरुषवेदमे ही सप्तम नरकमे जानेके कारणभूत पाप भी उत्कृष्ट हो सकते हैं। यहाँ चरमशरीरी पुरुषोंको दोष नहीं दिया जा सकता कि भाई चरमशरीरी भी पुरुष हैं तिनको उसी अवसे मोक्ष जाना है वे मोक्षमे जानेके भावोंका प्रकर्ष तो कर लेंगे, पर सप्तम नरकमें जानेके कारणभूत उत्कृष्ट पाप नहीं कर सकते हैं। यह दोष यो नहीं है कि हम तो पुरुष सामान्यकी बात कह रहे हैं। पुरुषवेद वालेके

ऐसी योग्यता है कि उसके भाव बढे तो वे मोक्ष भी जा सकते हैं और भाव गिरे तो वे ७ वें नरकमें भी जा सकते हैं । विपरीत नियम सम्भव नहीं है कि जो ७ वें नरकमें जा सकता है और वह मोक्ष भी जा सकता है, ऐसा उट्टा नियम तो लागू नहीं होना, क्योंकि सप्तम नरकमें जानेके कारणभूत उत्कृष्ट पाप नपुंसक वेदमें भी होते हैं पर नपुंसक वेदसे भी अर्थात् नपुंसक लोग भी मोक्षमें नहीं जा सकते । मोक्ष तो केवल पुरुषोंके ही माना गया है, इसलिए इस ओरसे नियम लगाना है कि जिस वेदमें मोक्षके उत्कृष्ट कारण सम्भव है । उस वेदवालेके सप्तम नरकमें जानेके कारण भी हैं । जो सप्तम नरक जा सके वह मोक्ष जा सके यह नहीं कहा जा रहा और जो सप्तम नरक नहीं जा सकता जिस वेदसे उस वेदसे मोक्ष तो सम्भव ही नहीं है । इससे स्त्री वेदसे भी यदि परम प्रकर्ष मोक्षका कारण बन जाय अर्थात् ज्ञान अरि उत्कृष्ट हो जाय तो यह मानना पड़ेगा कि वह सप्तम नरकमें जानेके कारणभूत उत्कृष्ट पापको भी करने लगेगा ।

पर्यायीकी विभिन्न योग्यतायें—ससारमें अनेक प्रकारके भव हैं । उन भवों में अपनी जुदी-जुदी योग्यता है । पशुपक्षी पर्यायमें कोई पाया हो तो वह तो मोक्षका साधन नहीं बना सकता । मनुष्य भव पाकर भी मनुष्य भवमें स्त्री देहमें इस प्रकारके कोमल शरीर और पुरुषमें असम्भव विभागोंकी योग्यता वाला आत्मा है कि उसके मुक्तिका साधन सम्भव नहीं है । तो जैसे स्त्रीवेदमें मोक्षके कारण उत्कृष्ट नहीं बन सकते, लेकिन उनका हेतु यह नहीं है योग्यता ही इन दोनों वेदोंमें ऐसी है कि उनके भाव इतना अन्दरमें मलिनताको लिए हुए हैं कि बहुत कुछ बोलनेपर भी, उज्ज्वल होने पर भी उतनी उतनी स्वच्छता नहीं उत्पन्न हो पाती कि मोक्षका उत्कृष्ट साधन बन सके । सप्तम नरकमें जानेके कारणभूत पापोंकी उच्चता नपुंसकमें नहीं है, यह भी नहीं कह सकते । ये दोनों ऐसी योग्यता वाले हैं कि इनमें मोक्षहेतु पूर्ण नहीं हो सकता है, अथवा जो युक्त अनुमान बनाया गया है कि जहां सप्तम नरकमें जानेके कारणभूत पापोंकी उच्चता सम्भव नहीं है उस अनुमानमें इस हेतुसे मोक्षकी परम प्रकर्षताका स्त्रीमें निषेध नहीं किया जा रहा बल्कि परम प्रकर्षत्वके नातेसे दृष्टान्तमें साध्यकी व्याप्ति की जा रही है । इसमें कहीं दोष नहीं आता ।

स्त्रियोमें मायाचारकी परमप्रकर्षता नहीं किन्तु बहुलता—यदि कहो कि यह कहना तो गलत है कि स्त्रियोंमें किसी भी बातकी उत्कृष्टता नहीं हो सकती, उनमें मायाचारकी तो अति उत्कृष्टता है । इतनी उत्कृष्टता न पुरुषवेदमें सम्भव है, न नपुंसकवेदमें । उनके मनमें कुछ, वचनमें कुछ और कायकी चेष्टायें कुछ ये उत्कृष्टतासे पायी जाती हैं । उत्तर देते हैं कि यह भी कथन ठीक नहीं । आगममें जो मायाचारकी बात बताई गई हैं स्त्रीजनोंमें, उसका कारण यह है कि मायाचार बहुलता से होता है । उत्कृष्टताकी बात नहीं है । अनेक लोगोंमें अनेक प्रकारके मायाचार

चलते है पर वेदमायाचारमे उत्कृष्टता पा लें यह बात आगममे नही कही गयी । वैसे अनेक कथन ऐसे हैं कि उत्कृष्ट मायाचार तो पुरुषोंने किया । जैसे इतने बड़े कठिन प्रसङ्गमे जब कि रावणने यह प्रण कर लिया था कि मैं दशरथ और जनकका शिर ही उडा दूंगा ताकि न राम-सीता उत्पन्न होंगे न मेरा (रावण) का मरण होगा । यह बात जब दशरथ और जनकके मन्त्रियोने सुना तो उन्होने इतना प्रवन्ध किया कि दशरथ और जनकको गुप्त कर दिया और ठीक उन जैसी ही सही मूर्ति लाखकी बनवा कर रख दी और लोगोका आवागमन वर्जित कर दिया विभीषणने भाईके मोहमे आकर उन दोनोका कतल कर दिया और समुद्रमें फेक दिया । पर वे तो कृत्रिम अचेतन लाखकी मूर्ति थी । यद्यपि यह मायाचार बुरे आशयका न था, तो भी यह देखिये, ऐसे ऐसे बड़े बड़े ऊँचे ऊँचे मायाचारी लोग हो गए, तो मायाचारकी उत्कृष्टता स्त्रियो में होती है जहाँ यह भी कहा गया, वहाँ बहुत प्रकारके मायाचार स्त्रीजनोमे होते हैं यह बताया गया है अन्यथा पुरुषो की तरह स्त्रियोके भी सक्षम नरकमे गमनका प्रसङ्ग आ गया अथवा जो हेतु दिया गया है उस हेतुमे इनका और बढ़ा दीजिये कि मायाके परम प्रकर्षके अतिरिक्त अन्य परम प्रकर्षता स्त्रियोमे सम्भव नहीं है । इस तरहका विशेषण लगाकर यदि यह हेतु बनाया जाय तो दोष नहीं है । कषायर्क उत्कृष्टता पुरुषोमे सम्भव है । भले ही बहुत जल्दी समझमे ऐसा आता कि काव मान, माया, लोभ आदिक कषायें स्त्रियोमे अधिक है पर उन स्त्रियोसे भी अधिक कषायें पुरुषोमे सम्भव हैं । जितनी उत्कृष्टतामे इन कषायोंके काम पुरुष कर सकते उतनी ही उत्कृष्टता के साथ स्त्रीजन नहीं कर सकती है । बहुलताकी वान अवश्य पायी जाती है । इससे ज्ञानादिक परम प्रकर्ष जो कि मोक्षका कारण है वह स्त्रीवेदमे सम्भव नहीं है । इस कारण तृम्हारा यह हेतु असिद्ध है कि स्त्रीवेदसे मोक्ष होता है क्योंकि समस्त कारण इकट्ठे हो जाते हैं । ज्ञानादिक जिस प्रकार पुरुषवेदमे उत्कृष्टताको लिए हुए प्रमाणसे सिद्ध होता है उस प्रकारकी उत्कृष्टताको लिए हुए ज्ञानादिक स्त्रीवेदियोंमे सम्भव नहीं होते अर्थात् यदि स्त्रीवेदमे ज्ञानादिक प्रकर्षरूपसे आ जायें तो फिर परम प्रकर्षता नपुंसकोमे भी उस प्रकारसे आ जाय और ऐसा होनेपर फिर नपुंसकोके भी मोक्षका प्रसङ्ग होगा ।

स्त्रियोमे मोक्षहेतुभूत मच्चयका अभाव— सयम जो मोक्षका हेतुभूत है वह स्त्रियोमें असम्भव है । स्त्रियोका सयम मोक्षका कारणभूत नहीं होता क्योंकि उनके सयम ऋद्विविशेषका भी कारण नहीं बनता । मोक्षकी बात तो दूर रही, ६४ ऋद्वियोंमें जो विशेष ऋद्वि हैं उनकी भी स्त्रीजनोमे सम्भावना नहीं है । तब फिर केवलज्ञान जैसी उत्कृष्ट समृद्धि की पात्रता उन स्त्रीजनोमें कैसे हो ? जबकि सयम सासारिक लब्धियोंका कारण नहीं बन सकता वहाँ फिर समस्त सङ्कटोंके दूर होजाने के स्वरूप मोक्षरूपी उत्कृष्ट लब्धि कैसे सम्भव है । स्त्रीजनोमे मोक्षके हेतुभूत कारणो का सयम नहीं माना गया है । तो ये सब बातें इस बातको प्रसिद्ध करती हैं कि ऐसा

उत्कृष्ट समय स्त्रियोके सम्भव नहीं जैसे कि पुरुष जनोके सम्भव है। समस्त पत्न्योंका त्याग कर दें, लज्जा आदिक सब प्रकारके विभावोका भी परिहार करदे ऐसी बात स्त्री जनोमे सम्भव नहीं है। इसी कारण जो उत्कृष्ट निर्विकल्प समाधि है, शुक्लध्यान है, वह शुक्ल ध्यान स्त्रीजनोमे सम्भव नहीं है। इस बातको सुनकर पुरुष जन तो यह शिक्षा ले सकते हैं कि जिनना उत्कृष्ट भव पाया है और कैसी निरोगता पाई है या अनेक किस्मकी ऐसी व्याधियां जो पुरुषोमे सम्भव हैं, स्त्रियोमे ही सम्भव हैं वे व्याधियां नहीं हैं। तो ऐसी स्थितिको पाकर पुरुष जनोको आवश्यक है कि वे धर्मसाधन में अपनेको अधिक जुटावें और स्त्रीजन यह शिक्षा ले सकते हैं कि हमको अभी अपने आत्माकी स्वच्छता की तैयारी करनेका काम बहुत पड़ा हुआ है हम बहुत कुछ निम्न दशाओको तो पार कर चुके पर अब भी बहुतसी बातें मोक्ष मार्गके निये करनेको पड़ी हुई हैं। इनका अधिक ध्यान देना है, अधिक स्वच्छता उत्पन्न करनेका यत्न करना है।

स्त्रियोमे मोक्षहेतुभूत उत्कृष्ट सहननका अभाव इस प्रसङ्गमें यह कहा जा रहा है कि मोक्ष स्त्रीशरीरसे सम्भव नहीं है, पुरुष शरीरसे सम्भव है। तो इसमे इस कारणसे परस्पर विवाद सम्भव नहीं है कि आजके समयमें न पुरुष जनोका मोक्ष है और न स्त्री जनोका मोक्ष है इसका कारण यह है कि वह सहनन ही नहीं है। देखिये। ध्यानकी निवचन स्थितिके लिए उत्कृष्ट सहननको भी आवश्यकता है। यद्यपि सहनन हममें नहीं है, शरीरकी बात शरीरमे है, आत्माकी बात आत्मामें है, लेकिन यहा प्रसिद्ध निमित्त नैमित्तिक सम्बन्धको कोन मना कर सकता है? वस्तुस्वरूपकी बात यह है और जीव अजीवकी बात तो प्रकट ही है कि जीवमे अजीव नहीं। मगर जीव जीवोमे भी एक दूसरे जीवके कुछ परिणामनको कर सकने वाला नहीं है। इतना ही नहीं, एक जीव तो दूसरे जीवके किसी भी परिणामनके लिए निमित्त भी नहीं बनता। जीवके कार्योंके लिए शुभ हो, अशुभ हो, उनके लिए अजीव निमित्त बन जाते हैं मगर जो जीवदार्थ हैं, जीवद्रव्यकी जो कृतियां हैं वे दूसरे जीवोकी कृतियोमे कारण नहीं बन पातीं। जो यहा कुछ स्पष्टरूपमे प्रकट सा मालूम होना है कि किन्हीं के उपदेशसे अनेक लोग तिर जाते हैं तो तिर जाने वालोंने किसका आश्रय लिया? जीवका आश्रय नहीं लिया किन्तु उपदेशकके जो वचन थे उन वचनोके आश्रय लिया है। तो पुद्गल ही तो आश्रय बना, जीवके लिए तो अन्य जीव आश्रय अथवा निमित्त भी नहीं बन पाते। पुद्गलमे भी भीटरूपमे नजर आना है, एक स्कन्ध है और उपस्कन्धमे अनन्त परमाणु हैं, उनमे एक परमाणु दूसरे परमाणुमे रूख, रस, गन्ध, स्पर्श परिणति क्रिया ये कुछ नहीं डल सकता है। तो वस्तुस्वरूपकी बात तो यह है कि एक पदार्थका दूसरे पदार्थके साथ सम्बन्ध नहीं है लेकिन जितने उत्कृष्ट काम होते हैं, पूर्ण स्वभावविकासकी बात नहीं कह रहे हैं, स्वभावविकासरूप बात होनेपर भी जिसमे कुछ विभवोका भी समर्थ है ऐसी परिणतिया कोई आश्रय और निमित्तका सन्निधान पाकर होती हैं। जिनका सहनन उत्कृष्ट है, जीवोके द्वारा किए गये उपसर्गों

की सहनशीलता विशेष है ऐसे सहननधारी पुरुष उत्कृष्ट ध्यानकी पात्र बन पाते हैं। तो उत्कृष्ट सहनन स्त्रीवेदमे नहीं माना गया है, वहा केवल २ सहनन होते हैं। कर्म-भूमिया महिलाओकी बात कह रहे हैं भोगभूमिया महिलाओकी बात नहीं कह रहे हैं। भोगभूमिया स्त्रीपुरुष दोनोंको मोक्ष नहीं है, पर कर्मभूमिया महिलाओमे ३ अतिम सहनन हो सकते हैं। वहा आदिके ३ सहनन नहीं माने गए हैं। तो ऐसे शरीरमे उत्कृष्ट ध्यानकी पात्रता नहीं होनी। चबलता तो उत्कृष्ट बन सकती है किंतु स्थिरता उत्कृष्ट नहीं बन सकती।

स्त्रियोमे पञ्चम गुणस्थान तकके सयमकी पात्रता — हाँ सयममात्रकी बात यदि कहते हैं कि स्त्रीजनोके सयम होना है, तो हाँ होता है, उनका उत्कृष्ट सयम आर्याव्रत तक माना गया है। आर्याव्रतमे यद्यपि भावोकी उत्कृष्टताको लेकर निरखा जाय कि इन भावोमे उत्कृष्ट भाव कितने हो पाते हैं उनकी दृष्टिसे उन्हें मुनिवत् कहते हैं। पर करणानुयोगकी दृष्टिसे पंचम गुणस्थान ही माना गया है। छठा गुणस्थान स्त्रीजनोमे सम्भव नहीं है। गुण शब्दका अर्थ यह है कि श्रद्धा और चारित्र्य गुणोका विकास ? श्रद्धागुणके विकासकी भी बात यह है कि स्त्री जब क्षायिक सम्यक्त्व उत्पन्न नहीं करते और उसके पहिले मनुष्य आयुका वन्ध कर लेते हो तो वे मनुष्य भोगभूमिमे जाते हैं पर वहा भी वह पुरुष ही तो होगा ? स्त्रीवेदमे इसकी भी उत्कृष्टता नहीं मानी गयी है। चारित्र्यकी उत्कृष्टता तो सम्भव ही क्या है ?

सर्वस्त्रसयमसे मोक्षकी असिद्धि — मोक्षका कारणभूत उत्कृष्ट सयम स्त्री जनोमे इस कारण नहीं है कि उनका सर्वस्त्र सयम है। सर्वस्त्र सयममे उत्कृष्टता नहीं बन सकती। सयमकी उत्कृष्टता तो निर्ग्रन्थ अवस्थामे ही सम्भव है। तो समस्त सयम पना हेतु अमिद्ध नहीं है, स्त्रियोमे कभी निर्वस्त्र सयम नहीं देखा गया है और न आगममे बताया गया है। और ऐसा भी करना युक्त नहीं कि आगममे नहीं बताया गया फिर भी मोक्ष सुखकी अभिलाषासे स्त्रीजन वस्त्रोका त्याग करदें तो यह आशाका उत्पन्न करनेसे तो मिथ्यात्वकी आराधना बन जावेगी। सम्यक्त्व भी उनके नहीं रहा। तो जहाँ सम्यक्त्व ही नहीं रहा, उपका नाम सयम पड ही नहीं सकता। ऐसा भी नहीं कह सकते कि पुरुषोका तो निर्वस्त्र सयम हेतु बनेगा और न स्त्रियोका सर्वस्त्र सयमहेतु बनेगा। यह बात क्यों युक्त नहीं है कि मोक्षका स्वरूप एक प्रकारका है और जिस प्रकारके कारणसे मोक्ष हो सकता है तो उस मोक्षके कारण भी एक प्रकारके हो सकते हैं। यदि इस प्रकारकी हठ करोगे कि पुरुषमे तो अवस्त्र सयमसे मोक्ष होता है और स्त्री जनोका सर्वस्त्र सयमसे मोक्ष होता है तो ऐसा जब कारणभेद डालते हैं तो उनका कार्य जो मोक्ष माना गया उसमे भी भेद पड जायगा और फिर जैसे स्वर्ग सोलह हैं, अनेक स्वर्ग हैं तो इसी प्रकार मोक्ष भी अनेक हो जायेंगे। कोई निम्न दर्जे का मोक्ष कोई उत्कृष्ट दर्जेका मोक्ष, फिर तो जो देश सयमीजन हैं उनको भी मुक्ति



१. हो जायेगी और अगर ऐसा मान लो कि होने दो मुक्त, गृहस्थोकी भी मुक्ति होती है तब फिर साधु भेष ग्रहण करना अनर्थक हो जायगा । पर ऐसा नहीं है । तो सर्वत्र समय पालन करने वालोकी मुक्ति नहीं है । गृहस्थ लोग सर्वत्र हैं तो उस सर्वत्र अवस्थामे कहा उनकी मुक्ति होती ? परम प्रकल्प प्राप्त ज्ञान और चात्रि सर्वत्रवारी समयके साथ नहीं आ सकते । और फिर यह बात बतलावे कि सर्वत्र समयमें भी मुक्ति होती है यह तुमने कैसे जाना ? स्वेताटोसे पूछा जा रहा है । कहोगे कि हमने तो आगमसे जाना तो तुम्हारा आगम तुम्हारे लिए ही तो प्रमाण है, अन्य जनों के लिए तो आगमाभास है । वह तो आभास है । यदि किञ्चिका भी आगम हो और उस कोई दूसरा प्रमाण मान ही ले ऐसा नियम बगानो तो यज्ञ अनुष्ठान, पूजन, होम, हवन आदिक ये भी अनेकोने अने आगममे कहे हैं तो उनके इस हिंसा आदिक अनुष्ठानको भी मानना पड़ेगा इसलिए आगम तुम्हारा तुम्हारे पास है युक्तियोंसे सिद्ध करें और सहायक योगमे बताई गई मुख्य युक्तियोंसे सिद्ध करिये । जो सर्वत्र समयवारी हैं उनकी मुक्ति सम्भव नहीं है । सो जो अनन्त ज्ञानादिक स्वस्व मोक्षका लाभ है यह पुरुषोमे ही सम्भव है ।

साधुजनोसे अवन्दनीय सपरिग्रह होनेसे स्त्रीमुक्त्यभाव स्त्रिया मोक्षके कारणभूत समयसे सम्पन्न नहीं होती हैं क्योंकि स्त्रिया साध्वी व्रत लेवें, तो भी साधु पुरुषोके द्वारा वन्दनीय नहीं होती । इससे सिद्ध है कि स्त्रियोका समय मोक्षका कारण भूत नहीं है । और इसका अनुमान प्रमाण है कि स्त्रियोको मोक्ष नहीं है, क्योंकि वे साधुवोके द्वारा वन्दन नही हैं । यह हेतु असिद्ध नहीं है, स्वेताम्बरोंके ग्रन्थोंमें ही खुद लिखा है कि यदि १०० वर्षकी भी दीक्षित आयिका हो तो उस आयिकाके द्वारा एक दिनका भी दीक्षित साधु पूज्य होता है । वह आयिका एक दिनके दीक्षित साधुको भी नमस्कार करेगी इससे सिद्ध है कि स्त्रीजनोका समय मोक्षका कारणभूत नहीं है और भी हेतु दे रहे हैं कि स्त्रियाँ बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग दोनो प्रकारके परिग्रहों से युक्त रहा करती हैं इस कारण उनका समय मोक्षका कारणभूत नहीं है । जैसे कि गृहस्थोका समय मोक्षका कारणभूत नहीं है इसी प्रकार स्त्रियाँ भी वृद्धा और आम्यन्तर पारग्रहों से युक्त हैं । स्त्रीजनोके द्वारा बाह्य और आम्यन्तर परिग्रह सर्वथा त्यागे नहीं जा सकते इस कारण उनका समय मोक्षका कारणभूत नहीं है ।

वायुकायहिंस्त्राग्निहारार्थं वस्त्राधानकी विडम्बित युक्ति—यहाँ स्वेतामर लोग कह रहे हैं कि वे स्त्रियाँ इसलिए वस्त्र रखती हैं कि शरीरमें रहती है गर्मी तो शरीरकी गर्मीके कारण वायुकायके जीवोकी विराधना हो जायगी । तो शरीरकी गर्मीसे वायुकायके जीवोका घान न हो जाय । उनके घानके निवारणके लिए वे स्त्रिया वस्त्र पहिनती हैं । यद्यपि अग्नि शरीरमें अनुगमन नहीं है फिर भी उन जीवोकी हिंसा न हो जाय इस भावनासे प्रेरित होकर वे स्त्रियाँ वस्त्र धारण करती हैं । तो

श्वेतम्बरोके इस कथनका उत्तर देते हैं कि शरीरकी गर्मीमें वायुकायके जीवोंका घात न हो जाय इस कारण वस्त्र धारण किया जाता है तो पुरुषोंमें अगर निर्ग्रन्थवृत्ति हो जाय वस्तु त्याग करनेकी वृत्ति हो जाय तो फिर इस हेतु से वे हिंसक सिद्ध हो गए । तो अगर ऐसा मानोगे कि वायुकायके जीवोंकी हिंसा न होने पाये इस उद्देश्यसे वे स्त्रियाँ वस्त्र पहिनती हैं तो फिर इसमें साधुवोंके हिंसाका प्रसंग आ जायगा । यदि वे निर्ग्रन्थ मुद्राधारी साधु शरीरमें वस्त्र न धारण करनेसे वायुकायके जीवोंकी हिंसा कर रहे हैं तो फिर अरहतदेवने निर्ग्रन्थताका वीतराताका उद्देश्य क्यों दिया सीधे यही कह देते कि वस्त्रधारी गृहस्थ भी मुक्तिके पात्र होते हैं । अरे जब वस्त्र सहित गृहस्थ मुक्तिके पात्र हो गए तो तुम्हारे आगममें जो आचेलक्य, औद्देशिक आदि हैं वे सब व्यर्थ हो जायेंगे । जो १० प्रकारके समय बताये हैं वे फिर व्यर्थ हो जायेंगे । और फिर यह बात है कि ग्रहण कर भी ले वस्त्र तो जनुवोंकी हिंसा तो बराबर रही आयी क्योंकि वस्त्रके द्वारा हाथ तो मढ़ा डके न रहेंगे । पैर उधड़े रहेंगे तो हाथ पैरोंकी गर्मीसे जीव हिंसा बराबर रह तब तो जीव हिंसाका परिहार नहीं किया जा सकता । वस्त्र ग्रहण करनेसे तो हिंसा अधिक हागी ।

घातोपकरण वस्त्रके विधानमें अनेक आपत्तियाँ — घातका उपकरण होने पर भी यदि उन वस्त्रोंको स्वीकार कर रहे हैं तो केश बाल आदिकका फिर लुप्त करना चाहिये । क्योंकि वहाँ पर भी जुवा लीख बगैरह हैं, उन केशोंका लोच करनेसे तो उन जीवोंकी बाधा आ जायगी । और फिर कभी उपवास भी न करना चाहिये क्योंकि पेटमें जो कीड़े पड़े होंगे तो उनको उपवास करनेपर बड़ा कष्ट होगा । वस्त्रोंके धारण करनेसे वस्त्रोंका धोया, सुखाया, फँलाया तो वस्त्रमें हवा भी होगी तो वस्त्रोंके फँला देनेसे उत्पन्न हुई जो हवा है उससे फिर आकाश प्रदेशमें रहने वाले जनुवोंकी बाधा हुई । स्त्री बाह्य और आन्तर परिस्रहोसे सहित हैं इस कारण मोक्षके कारण भूत समयके धारण करने वाली नहीं हो सकती हैं । इन सब बातोंको समझनेसे स्त्री पर्यायमें और पुरुष पर्यायमें बड़ा अन्तर सम्झने आ रहा होगा । यह तो मोक्ष मार्गकी बात है पर उनके झगड़ लगे भी कितने बड़े हैं और उनको कितने समयपर कष्ट हुआ करता है, सो वह किसी पुरुषमें सम्भव नहीं है । तो स्त्री पर्यायमें भी अपनी हट आप हैं और पुरुष पर्यायमें आप हैं तो उन्हें एक धर्मपालनसे प्रेरणा मिलनी चाहिये कि देखो हमको बड़ा दुर्लभ मानव जीवन प्राप्त हुआ है, अब हम अपने ज्ञानकी आराधनामें ऐसा चल दें कि अब हमारा जन्म किसी भी नीची पर्यायमें न हो । स्त्रीजन सुनकर अपनेमें धर्मपालनका जो साहस बनायें कि अभी हमको कुछ और गति बढ़ाना है मोक्षमार्गमें चलनेके लिए इस स्त्री पर्यायसे न प्राप्त होगा । उसके हेतुवोंको देते हुए इस समय यह हेतु चल रहा कि 'चूँकि वे स्त्रियाँ वस्त्र पहिनती हैं इस कारण समस्त समयमें मुक्ति सम्भव नहीं है, यह बहानेकी बात ठीक नहीं कि वस्त्र धारण करनेसे शरीरकी गर्मीसे उत्पन्न हुए जीव न मरेंगे । यदि ऐसा कहोगे तो फिर मृत्तिजनोंको बिहार करनेके लिए

मना क्यों नहीं किया गया । मुनिजन तो निर्ग्रन्थ मुद्राधारी होते हैं । उनके शरीरमें गर्भकी कारण जीवोकी हिंसा संभव है सो हिंसापरिहारके लिये वस्त्राधान मानोगे तो इसमें तो विरोध आयेगा ।

“वस्त्र हिंसाका व क्षोभका कारण होनेसे सवस्त्रसयमसे मुक्तिकी असिद्धि — जैसेकि यज्ञका अनुष्ठान पशुवोकी हिंसा करने वाला होनेसे त्याज्य है इसी प्रकार वस्त्रग्रहण भी हिंसाके विषय होनेसे त्याज्य है । बाह्य और आन्तरिक समस्त परिग्रहोका त्याग करनेसे सयम बनता है । ये परिग्रह हिंसा, क्षोभ और अन्तरङ्ग मुद्रता के कारण बनते हैं । इस कारण अन्य उपकरण भी त्याज्य है । इसके सम्बन्धमें और भी कहा कि जब बाह्य और अन्तरङ्ग परिग्रह नहीं रहे, सब प्रकारके परिग्रहोका त्याग हो गया उसका नाम है सयम । मनमें क्षोभ रहना संभव है, कोई वस्त्र फट जाय तो उसकी याचनाका भाव हो सकता है मांगनेका भाव बन सकता है । तो जहाँ याचनाका भाव आया वस याचना हो चुकी । वस्त्र फट जाय तो उसके धोने सुलाने, सीने आदि की जरूरत पड़ती है और उन कार्योंकरते हुएमें क्षोभ भी करना पड़ता है । तो जहाँ इस प्रकारके परिग्रह सम्बन्धी क्षोभ उत्पन्न होते हैं वहाँ सयम हो ही नहीं सकता । तो इन वस्त्रोका ग्रहण करना सयमका घातक ही है । जब तक सकल परिग्रहोका त्यागकर निर्ग्रन्थ मुद्रा धारण नहीं की जाती जब तक सयम टिक नहीं सकता । ऐसी निर्ग्रन्थ मुद्राका धारण करना पुरुषोमें ही संभव है । अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त शक्ति अनन्त आनन्दकी प्राप्ति नाम मोक्ष है, ऐसा मोक्ष पुरुषोके ही संभव है ।

लज्जावेदनामन क्षोभनिवृत्त्यर्थं वस्त्राधानकी युक्तियोंका निरसन—  
लज्जाकी निवृत्तिके लिए वस्त्रादिक ग्रहण किये जाते हैं तो यो भी कहा जा सकता कि काम पीडा आदिककी शान्तिके लिए फिर कामिनी आदिकका ग्रहण क्यों नहीं कर लिया जाय ? और फिर जिस-जिस चीजके बिना पुरुषोको पीडा उत्पन्न हो फिर वे सब चीजें ग्रहण करना चाहिये जहाँ कुछ भी वेदना हो उसकी शान्ति करनेके लिए साधन जुटा लेना चाहिये । यदि यह कहो कि वस्त्रका टुकड़ा ग्रहण करने पर भी वास्तवमें वे विरक्त हैं तो यो क्यों नहीं कह दिया जाता कि स्त्रीमें रमने पर भी वास्तवमें वे साधु विरक्त ही हैं । इससे वस्त्र ग्रहण करना रचमात्र भी युक्त नहीं है । यह भी नहीं कह सकते कि अपने मनको क्षोभ न हो जाय इसलिए वस्त्र ग्रहण करते हैं तो कहते हैं कि जब उसके वाच्छा ही नहीं है, वाञ्छाका कारण नहीं है तो फिर क्षोभका निषेध कैसे संभव है ? अरे वह पर्याय ही ऐसी है कि जहाँ आन्तरिक राग रहता ही है । लज्जा होना यह भी तो एक कषाय है । इस कषायका विनाश स्त्री पर्यायमें हो ही नहीं सकता इस कारण स्त्रियोंका वस्त्र ग्रहण करना अनिवार्य है । जहाँ वस्त्र ग्रहण है वहाँ तद् विषयक राग है इस कारण सवस्त्र सयममें मुक्ति नहीं हो सकती और फिर एक क्षोभ की निवृत्तिके लिए वस्त्रोका ग्रहण करना मान रखा है यह बात तो अयुक्त है । साधुवो

की निर्ग्रन्थ मुद्राको देखकर तो उसमें किसीको राग नहीं उत्पन्न होता । कारण कि उनका शरीर देखनेमें मलिन है । वे स्नान नहीं करते, किसी भी प्रकारका शृंगार नहीं करते । मलिनता उनके देह पर अधिक बसी है इसीलिए तो उन्हें स्वयंके शरीरको देख राग नहीं हाता, वास्तविकता यह है । इससे मानना चाहिये कि जो वस्त्र ग्रहण थे जाते हैं वे परिग्रह कहलाते हैं । तो जहां निर्ग्रन्थता नहीं है वहां न तो सयम नता है और न मोक्षकी प्राप्ति ही सम्भव है । श्वेताम्बर लोग सवस्त्र भी मोक्ष मानते और इसी कारण भी सवस्त्र मुक्तिका समर्थन है और यहाँ तुमने बताया कि कोई दुःस्थ भी हो सवस्त्र और किसी क्षण उसका भाव बड़ा ऊँचा बन जाय तो उसका भी मोक्ष सम्भव है । इसी आधारपर बहुत वस्त्रोको रखना भी धीरे-धीरे एक सम्मत मान लिया गया ।

सवस्त्र मुक्ति माननेके कारणकी घटना—श्वेताम्बर सिद्धान्तमें साधुके यह वस्त्र रखना कबसे शुरू हुआ ? तो उसका प्रमाणानुसार है कि करीब हजार वर्ष पहले कोई १२ वर्षका अकाल पड़ा उस अकालके समयमें लोग सयमसे न रह सके । तो आहार किए बिना गुर्जारा सम्भव नहीं है, आहार तो करना ही पड़ता है । अब किस तरह आहार करें ? दिनमें आहार करने जायें तो दान देने वाले लोग परधान होजायें, रात्रिमें आहार लेने जायें तो उसमें भी अनेक विघ्न आयें । कहीं कुत्ते लोग उन भिक्षा मागने वालोंके पीछे लग जायें, कहीं छोटे-छोटे बच्चे लोग उनके पीछे लग जायें । ऐसा वह दुःख काल था । ऐसे दुःखके समयमें भिक्षा लेने जाना भी असम्भव हो गया था । तो ऐसे समयमें वे सर्वदा वस्त्र पहिनकर भिक्षा लेने जाने लगे । नग्नरूपमें भिक्षा लेने जाना कठिन बन गया था । तो अब भी श्वेताम्बर शास्त्रोंमें चर्याके प्रसङ्ग में एक वस्त्र पहिनकर जाना कहा है । एकवस्त्र रख सकते हैं दो प्रकारके साधु बताये हैं एक जिनकली और एक अभ्यन्तरकली । जिनकली साधु तो उनका नाम है जो तीर्थकरके समान निर्ग्रन्थ दिग्गम्बर साधु रहे और जो वस्त्रसहित साधु रहे वे स्थविर कली साधु कहलावे । श्वेताम्बरोंके आगममें जिनकली साधु सर्वोत्कृष्ट हैं, उनके नीचे फिर सवस्त्र साधुकी कक्षा मानी गई है । फिर उन निर्ग्रन्थ और सवस्त्रमें परस्पर ऊँच-नीचपनका कुछ व्यवहार चलने लगा तब फिर सवस्त्र मुक्ति और सवस्त्रका अधिक विधान प्रसिद्ध कर दिया और आजके समयमें तो अनेक तरहके वस्त्रोंके नाम विधानमें रख दिये गए हैं । भला बतलावो वहाँ वस्त्रोंका सङ्ग्रह हो वहाँ उनके रखने उठानेका विवाद न होगा क्या ? अरे इन पर वस्तुओंके सङ्ग्रह विग्रह करनेसे इस आत्माका कुछ भी भला न होगा ! कहा तो यह आत्मा निर्विकल्प अखण्ड ज्ञानानन्द-रूप है इसका वह ज्ञानानन्द स्वरूप इस एक उत्कृष्ट निर्विकल्प समाधिसे द्वारा ही सिद्ध हो सकना है । और कहाँ ऐसे उपाकरण बना लिये कि जिसमें विकल्प भी बहुत सम्भव है, तो वस्त्र धारण करके मुक्ति पुरुषोंमें भी असम्भव है और स्त्रीजन तो वस्त्र बिना रह ही नहीं सकते । आगममें विधान हो नहीं है तो जो सवस्त्र हैं उनका सयम

मोक्षका हेतुभूत नहीं है । वस्त्र पुरुषोकी जो आराधना है उससे मोक्ष प्राप्त न होगा । मोक्ष तो प्राप्त होगा रत्नत्रयकी पूर्ण साधनामे ।

पिच्छौषधादि ग्रहण करनेमे रागपोषणका अभाव—यहाँ यह भी नहीं कह सकते कि तब तो पिछी आदिक उपकरण भी न ग्रहण करना चाहिये । गिरी जन्तुरक्षा के लिए है । जगलमे मोरके द्वारा अपने आप छोड़े हुये ३-४ पिच्छ अंगर ले लिए तो वे तो जतुरक्षाके लिए हैं । न वहाँ राग है न बाह्यमें कोई आरम्भ है । हाँ बहुतसे पिच्छ इकट्ठे करके पिछी बनाई जाती है यह न या पहिले, पिच्छग्रहण वैराग्य का साधनभूत था । रोगनिवृत्त्यर्थं औषधि ग्रहण करना भी अवैध नहीं है । शरीरमें वस्त्र ग्रहण करनेसे ममकार आ जाता है । इस तरहसे औषधि ग्रहण करनेमें ममकार नहीं आता । औषधि भी ग्रहण करते हैं तो वह रोगके ग्रहण करनेमें कारणभूत है । उसमें निर्ग्रन्थता समाप्त नहीं होती । वह भी ममताके लिए नहीं है । हाँ वस्त्रका धारण ममताके लिए है । तो वस्त्र धारण करके जो समय है वे मुक्तिका कारण नहीं हो सकते । तो जो-जो लोग वस्त्र पहिने हो उन उनका मोक्ष नहीं । स्त्रीजनोंमें निर्वस्त्रता कभी सम्भव ही नहीं है, स्त्रीजनोके मुक्तिका सर्वथा निषेध है । मुक्ति होना तो पुरुषोमे ही सम्भव है । पुरुष ही निर्ग्रन्थ होकर वीतरागी होकर अनन्त ज्ञान दर्शन, आनन्द, शक्तिके चतुष्टयको प्राप्तकर मुक्त हो जाते हैं ।

उत्कृष्ट समयके लिये वस्त्रकी अवैधता—मोक्षके साक्षात् उपायोमे परम निर्ग्रन्थ अवस्थाकी आवश्यकता है वहा वस्त्रादिक न चाहिये । इसपर शङ्काकारने यह कहा था कि जैसे पिछी औषधि आहार इनका ग्रहण करते हैं इसी प्रकार वेदनाप्रतिकारके लिए वस्त्रको भी ग्रहण कर लेना चाहिये । इस सम्बन्धमे यह कहा गया कि वस्त्र तो जतुरक्षाके काम नहीं आते प्रत्युत 'ममेद' भावका सूचक है, किन्तु ये औषधि और पिच्छिकायें जीवन व जतुरक्षाके लिए हैं, क्योंकि इनमें ममताभाव नहीं आता है और फिर कोई जब उत्कृष्ट निर्ग्रन्थता अवसर होता है तो फिर पिछीकी भी जरूरत नहीं रहती । जैसे जिन्होंने ६-६ माहका योगका धारण किया, एक-एक वर्षका तप-अरण किया था और तपश्चरणके बाद मुक्त हो गए तो वहा पिच्छिकाका क्या ग्रहण है ? और आहार औषधि आदिक सिद्धान्तके अनुसार लिए जायें जिनके उद्गम आदि दोष नहीं लगते वे रत्नत्रयकी आराधनाके ही कारण बनते हैं । ऐसे निर्दोष रत्नत्रय की आराधनाके ही कारण बनते हैं । ऐसे निर्दोष रत्नत्रयकी आराधनाके हेतुभूत आहार औषधि आदिक ग्रहण किए जाते तो उससे मोक्षहेतु नष्ट नहीं होता, क्योंकि ऐसे आहार औषधिके ग्रहणमे रागादिक अन्तरंग परिग्रह भी नहीं उत्पन्न होते और बहिरंग परिग्रह भी नहीं आते । जैसे कि वस्त्रमे कोई शृङ्गारकी बात होती है तो कुछ मनको व्यासक्त बनाना जाता है तो उसमें परिग्रहकी बात आती है, पर इसमें परिग्रह भी बात नहीं है । ये तो मोक्षके हेतुके उपकारक ही हैं ।

सविधि आहार-आदिके ग्रहणमें अवैधताका अभाव—आहार ग्रहण न करे तो जीवन न रहे जीवन न रहे तो बीचमें आत्मघात हुआ तो न जाने क्या भव मिले, साधना न बन सकेगी । आहार ग्रहण किए बिना यदि बीच कालमें ही विपत्ति आगई तो आत्मघात बन गया । पर वस्त्रमें तो किसी पुरुषके लिए ऐसा नहीं है कि वस्त्र ग्रहण न करे तो उसपर आपत्ति आये या आत्मघाती बने और आहार तो त्याग भी दिया जाता है । कोई षष्ठ उपवास करता, कोई षष्ठभक्त त्याग करता, कोई अनेक उपवास करते तो मुमुक्षुजन वस्त्र भी त्याग देते हैं पर स्त्रियोंके द्वारा वस्त्र नहीं त्यागे जाते आहार औषधि लेते हैं पर त्याग भी तो दिा जाता है ऐसा स्त्रियोंके लिए वस्त्र का प्रसङ्ग नहीं आता कि स्त्रीजन वस्त्र लेकर कभी उन समस्त वस्त्रोंको त्याग भी देती हैं । इससे चूँकि स्त्रियाँ निर्ग्रन्थतामें नहीं आ सकतीं, उनमें अवस्त्र सयम रहता है अतएव उनका सयम मोक्षका कारण नहीं है ।

वस्त्र ग्रहणमें मूर्च्छाका अपरिहार होनेसे महाव्रतकी अकल्प्यता — अब शकाकार कहता है कि वस्त्रके सिवाय बाकी समस्त परिग्रहोका त्याग होनेसे इन स्त्रियों के महाव्रत हो जाता है । सबका त्याग हो गया तो निर्ग्रन्थ अवस्था आ गयी, एक वस्त्र को छोड़कर सबका त्याग होनेका नाम निर्ग्रन्थता है । यदि ऐसा कहोगे तो हम ऐसा कह देंगे कि लोभ कषाय के अलावा अन्य सब कषायोका त्याग कर देनेसे अकषाय हो जायेंगे । वस्त्र ग्रहण करने पर भी भभताका परिणाम नहीं है, ऐसी निर्ग्रन्थता रह जायगी यह बात सम्भव नहीं है । कोई बुद्धिपूर्वक हाथसे गिरे हुए वस्त्रको उठाये, धरे और कहे कि मेरे मूर्छा नहीं है उस बात को न चेतन श्रद्धान कर सकेगा ? वस्त्रग्रहण करें और फिर भी कहे कि मूर्छा नहीं है, ममता नहीं है यो यो स्त्रीको भी रखे । काम सेवन करे और कहे कि मेरे इच्छा नहीं है तो ऐसा भी अनिष्ट प्रसंग फिर हो सकेगा, इसलिए वस्त्रके ग्रहण करनेमें दोनों प्रकारकी निर्ग्रन्थता नहीं रहती । न बाह्य परिग्रहो का त्याग बना न अन्तरङ्ग परिग्रहोका त्याग बना । जब निर्ग्रन्थता नहीं हो सकती तो स्त्रियोंके मोक्ष नहीं हो सकता ।

स्त्रियोमें बाह्याभ्यन्तर आकिञ्चन्य न हो सकनेसे स्त्रीमुक्तिकी असिद्धि भैया ! जो भी नवीन कार्य होता है वह कारणजन्य होता है क्योंकि कार्य होनेसे । कुछ भी चीज बनाई जाती है, तो कारणोंसे बनती है । मोक्ष मायने छुटकारा । पहिले छुटकारा न था, अब छुटकारा हो जाय, नवीन स्थिति है, एकदम परिवर्तित जो स्थिति है, यद्यपि उसमें शुद्ध आशय है लेकिन अशुद्धसे एकदम शुद्ध अवस्थामें आना यह तो नवीन कार्य है, वह बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग कारणपूर्वक होगा । तो मोक्षके लिए अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग कारण क्या है ? आकिञ्चन्य । बाह्य और अन्तरङ्ग-आकिञ्चन्य होना यही है मोक्षका हेतु । स्त्रियोमें ये दोनों ही आकिञ्चन्य नहीं रह सकते, फिर कैसे मोक्ष हो ? तो जो हेतु दिया गया कि स्त्रियोंके मोक्ष होता है अविकल

सयम होनेसे तो यह बात असिद्ध है उसका कारण पूर्ण नहीं मौजूद है इसलिए मुक्ति नहीं है ।

आगमसे भी स्त्रीमुक्तिकी सिद्धिका अभाव - यह भी नहीं कह सकते कि आगमसे स्त्रीमोक्ष सिद्ध हो जायगा । स्त्रियोक्ती मुक्ति बनाने वाला कोई आगम नहीं है । शकाकार जिसे आगम मानता है वह तो आगम मानता रहे पर आगम तो वही माना जायगा जो दोनोंके द्वारा मम्मन हो । यह भी शका नहीं कर सकते कि दिगम्बर सिद्धान्तके आगमसे भी यह सिद्ध है कि स्त्रियोक्ती भी माक्ष होना है क्योंकि यह लिखा है - नकिपु वेद वेदता जो पुरिसा खवगसेठिमरूढा, मेतादये एवि तहा आगु वजुत्ता य सिज्झति । अर्थात् पुरुष वेदका अनुभव करने वाला पुरुष क्षत्रक श्रेणीपर आरूढ होकर मोक्ष जाता है और स्त्रीवेद नपुंसक वेदसे भी ध्यानमें उपयुक्त होकर मोक्ष जाता है । करणानुयोगमें बताया है कि स्त्री वेदका उदय ६ वें गुणस्थान तक है, पुरुष वेद भी ६ वें गुणस्थान तक है । ८ वें गुणस्थानमें क्षत्रक श्रेणी प्रारम्भ होती है । जब स्त्रीवेदसे क्षत्रक श्रेणीमें चढ़े और मुक्त हो गए तो स्त्रीमुक्ति तो सिद्ध हो गयी । समाधान देते हैं कि इसका अर्थ यह है कि साधु पुरुषोंके द्रव्यसे तो सब पुरुष वेदी ही हैं लेकिन भाववेदकी अपेक्षा किसी साधुके स्त्रीवेदका उदय है किसीके पुरुषवेदका और किसीके नपुंसक वेदका । तो जिनके स्त्री वेदका उदय है वे उत्कृष्ट परिणामोंमें आकर क्षत्रक श्रेणी माड ले तो ६ वें गुणस्थानमें स्त्रीवेदका क्षय करके मुक्त हो जायेंगे । क्षय तो दोनों वेदोंमें करना पड़ता है पर जिनके स्त्रीवेदका उदय है वे पहिले अन्य वेदोंका क्षय करके फिर स्त्रीवेदका क्षय करके मुक्तिका उपाय चारते हैं तो इससे स्त्रीमुक्ति सिद्ध नहीं हुई । पुरुषोंमें ही मोक्षकी सिद्धि होती है । समाधान में यह कहा गया है कि इसमें जो दो श्रेणियाँ हैं उपशम श्रेणि व क्षत्रक श्रेणि, सो उपशमश्रेणिमें भी तीनों वेदका सम्बन्ध है और क्षत्रक श्रेणिमें भी तीनों वेदोंका सम्बन्ध है सो, उदय तो भावोंका हुआ करता है द्रव्यका उदय नहीं होता । द्रव्य, शरीरमें यह पुरुष है यह स्त्री है इन प्रकारका भेद करने वाला कर्मोदय कोई नहीं माना गया । पुरुषवेद स्त्रीवेद नपुंसक वेद ये मोहनीय कर्मके उदयसे होते हैं नामकमसे नहीं । ये सब जीव विपाकी प्रकृतिर्या हैं ।

अस्त्रीत्व हेतु और एक आगमाशौद्धरणसे स्त्रीमुक्तिनिरसन अब अनुमानसे भी समझ लीजिये कि स्त्रियोक्ती मुक्ति नहीं है क्योंकि वे स्त्रियाँ हैं अयथा स्त्रीपना उनमें न होता । आगममें यह बताया गया श्वेताम्बर सिद्धान्तमें भी रत्नत्रय की आराधनामें मुक्ति जघन्मसे तो ७-८ भवसे होती है और उत्कृष्टसे दो तीन भवसे होती है । यहा रत्नमयकी आराधनामें मुख्या सम्यक्त्व लिया गया होगा, अन्धधा समग्र रत्नत्रय लिया जाय तो इसका अर्थ यह है कि उसकी मुक्ति उसी भवमें हो जाय ऐसा नहीं हो सकता है । तो सम्यग्दर्शनकी आराधना की किसी जीवने और वह

जल्दी ही मोक्ष भी जायगा तो दो तीन भव नो लगेंगे ही । तो वह स्त्रीवेदमे उत्पन्न न होगा । पुरुषवेदमे उत्पन्न होकर मोक्ष जायगा । स्त्रीवेदसे मुक्ति नहीं होती । षकाकार कहता है कि देखो अनादि मिथ्यादृष्टि भी कोई जीव है तो पूर्वभवको विशुद्धि से जब अशुभकर्मोंकी निर्जरा कर दिया तो रत्नत्रयकी आराधना करके मुक्ति प्राप्त कर लेते हैं । इसमे कोई । विरोध नहीं है । समाधान देते हैं कि अशुभकर्मोंकी निर्जरा करे । उसकी ही तो यह बात है । और अशुभकर्मोंकी निर्जरा हो तो इसका अर्थ है कि स्त्रीवेदादिक अशुभकर्मोंकी निर्जरा हुई तब फिर स्त्रीवध नहीं रहा, अब रत्नत्रय की आराधना करके मुक्त चले जायेंगे । यह बात श्वेताम्बरोंने इसपर कहा कि रत्नत्रयकी आराधना करके दो तीन भवोमे ही जीव मोक्ष जाता है । तो इसके खिलाफ रत्नत्रयकी आराधना की तरह ऐसे जीव पाये गए हैं कि अनादि मिथ्यादृष्टि थे, उसी भवमें सम्यग्ज्ञान प्राप्त किया उस ही भवमे सम्यक्चारित्र्य किया और उस ही भवमे मुक्ति प्राप्त की । जब अनादि मिथ्यादृष्टि भी उससे पहिले भवमे समस्त कर्मों को दूर करके हुआ ना, अब यह निकट भव्य, और उसी भवमे रत्नत्रयकी आराधना करे तो मोक्ष हो जायगा । उत्तरमे कहते हैं कि पूर्व भवमे जो अशुभकर्म निर्जरा कर के उसकी बात कह रहे हैं कि जो स्त्रीवेद अशुभकर्म है उनकी निर्जरा हो गयी, अब स्त्रीवेदके रूपमे उत्पत्ति नहीं हो सकती । अर्थात् सम्यग्दृष्टि जीव मरकर स्त्री पर्यायमे उत्पन्न नहीं होता । यह सिद्धान्त दोनो जगह समान है । सम्यक्त्व होनेके बाद यह जीव स्त्री पर्यायमें नहीं उत्पन्न होता । इससे यह सिद्ध हुआ कि स्त्री वेद अशुभकर्म । उसका निर्जरा न होनेपर फिर दूसरे भवमे स्त्रीवेदसे मुक्ति कही गई है । स्त्रीवेदकी निर्जरा हो जायगी तो स्त्रीपर्यायमे मोक्ष कहा सम्भव हुआ ।

पुरुषादन्यत्वात् स्त्रीमुक्तिका निषेध — स्त्रीपर्यायसे मोक्ष नहीं है क्योंकि वह पुरुषसे भिन्न है । जैसे नपु सक पुरुषोसे भिन्न होते हैं, उनकी भी मुक्ति उस पर्याय नहीं है । नपु सक मोक्ष जायें, यह तो श्वेताम्बरोंने भी नहीं माना, ऐसा माननेका कारण यह हो सकता कि हिजडोकी सख्या बहुत थोड़ी है, उनके बहुमत हो नहीं कता इसलिए नपु सकमे मोक्ष जाननेकी जरूरत पड़ी । स्त्रियोंकी सख्या पुरुषोसे भी अधिक है एक तो पुरुषोकी भांति स्त्रियोंकी बहुसंख्या होनेसे ये आगम बना दिये और स्त्रियोंकी भी यदि मोक्ष कहा जाय तो वस्त्रसहित साधुवोके समर्थनमे बल मलेगा कि साधुजन वस्त्र भी पहिने रहे तो भी ऐसा समय पा सकते हैं जिससे उन्हें मुक्ति प्राप्त हो । लेकिन चूंकि वे पुरुषोसे अन्य हैं इसलिये उनको मुक्ति नहीं । अन्यथा पुरुषोसे अन्य होनेपर भी स्त्रियोंको मुक्ति कही जाय तो नपु सकोको भी मोक्ष मानो । यह भी नहीं कह सकते कि पुरुषोको भी मोक्ष नहीं है क्योंकि वे स्त्रियोंसे भिन्न हैं । यह भी नहीं कह सकते कि पुरुषोका मोक्ष तो श्वेताम्बर दिगम्बर दोनो सिद्धान्तोंमे माना है । पर जहाँ केवल एकका ही आगम है स्त्रीमुक्ति बताने वाला वह आगम दिगम्बरके प्रति प्रमाणभूत नहीं हो सकता । क्योंकि आगमकी प्रामाण्यता देकर कोई



वस्तुस्थिति विदित किया जाना हो तो वही आगम बनाया जा सकता जा वादी प्रति-  
वादी दोनोंके द्वारा सम्मत हो ।

मोक्षकी उत्कृष्ट ध्यानकमता होनेसे स्त्रीमुक्तिका निषेध —अत्र अन्य  
भी अनुमान कीजिये । स्त्रियोंके मोक्ष नहीं है क्योंकि मोक्ष उत्कृष्ट ध्यानका फल है ।  
मोक्ष ऊँचे ध्यानका फल है सो चूँकि स्त्रियोंके उत्कृष्ट ध्यान नहीं बनता अतः वे उच्च  
तरकमे भी नहीं जा सकतीं । उत्कृष्ट ध्यानवान् ही रौद्रध्यान हो, उत्तमा फल है  
सम्यक् तरकमे गमन । तो ध्यानही उत्कृष्टता चाहिए । मनुष्य तरकम जानेके लिये जैसे  
प्रकृत धार्त रौद्र ध्यान है इसी प्रकार योग करनेके लिये उत्कृष्ट ध्यान एवं शुद्ध  
ध्यानकी आवश्यकता है । ये चीजें स्त्रियोंके बन नहीं सकती । इससे सिद्ध है कि  
स्त्रियोंके मोक्ष नहीं है ।

देहबलक्षयसे स्त्रीमुक्तिनिषेधकी सूचना —आगममें स्त्रीशरीर और पुरुष  
शरीरमें बड़ा अन्तर बताया गया है । जठराग्नीय मनुष्योंकी उत्पत्ति स्त्रियोंके शरीरसे  
होनी ये मनुष्य गमन नहीं होते । मनुष्य गतिक उत्तम उदर है जो लब्धपर्याप्तक  
मनुष्य होते हैं । वे मनुष्य हैं और जज्ञ तक कि सज्ञी पञ्चेन्द्रिय हैं, मने ही वे दशागमें  
१२ बार जन्म-मरण कर लें और उनके छोटे ही भ्रम होने हैं लेकिन इस मनुष्यमयमें  
वे अधिक समय चल नहीं सकते कि दो चार मिनट चलते रहें १२ हो जाते हैं सज्ञी ।  
वे सज्ञी हैं, पञ्चेन्द्रिय हैं, सम्भूवन वाले लब्धपर्याप्तक मनुष्य । स्त्रियोंकी कोख  
आदिसे उत्पन्न होते हैं । यह भेद है जो स्त्री पुरुषके अन्तर बनाने वाले हैं तो स्त्रियों  
को मुक्तिकी बात कहना युक्त नहीं होनी है ।

स्त्रीमुक्तिनिषेधक कारणोका उपसंहार स्त्रियोंकी मुक्तिका निषेध ये  
अनेक कारण सिद्ध करनेमें समर्थ हैं । एक तो उनके मोक्षके हेतुभूत सयमसम्बन्धी  
समस्त कारण नहीं चल पाते हैं । मोक्ष होनेमें जो जो साधन, जो जो परिणाम  
चाहिए वे स्त्रियोंमें सम्भव नहीं हैं । न उनमें उत्कृष्ट विशुद्ध बनती हैं न उनमें  
उत्कृष्ट सहन बन सकता है । दूसरे उनमें मायाकी बहुलता रहती है उत्कृष्ट माया  
की अधिकारी स्त्रिया प्रति गापनीय मायाचार करनेमें प्रवृत्तोंमें भी अधिक समर्थ हैं ।  
ज्ञानादिकका परम प्रकाश स्त्रियोंमें सम्भव नहीं है । स्त्रियोंको श्रुतकेवली तक की  
वात स्त्रियोंको नहीं कही गयी तो केवलज्ञान ही जान कहना यह कैसा युक्त हो सकता  
है । ऋद्धि अति विशेषका कारणभूत सयम स्त्रियोंमें नहीं होता तो मुक्तिका साधन  
भूत सयम कहाँसे बने ? चूँकि स्त्रियोंका सयम सर्वत्र सयम है अतः मुक्तिकी प्राप्ति  
नहीं । जैसे पुरुषोंमें बनाया कि वे सर्वत्र सयम भी लेते हैं, इस प्रकारकी दो बातें  
स्त्रियोंमें सम्भव नहीं हैं और स्त्रीजन चाहे सैकड़ वर्षोंकी दीक्षित हो एक दिनका  
दीक्षित पुरुष भी उनके द्वारा पूज्य वदनीय होता है । यह भाव भी वह सिद्ध करता

किं स्त्रियोमे उत्कृष्टं सगमं नो बन्धुं सकना । वस्तुके धारण करनेसे अनेक हिंसायें होती हैं ममता आदि जगनेके बड़े भयङ्कर परिग्रह भी लद जाते हैं । यह मेरा, यह अमुकका वस्त्र है इस प्रकारके रागद्वेषका बुद्धि उत्पन्न हो जाती है । उस समय आत्म-चिन्तनकी बात ध्यानमें नहीं आती, समता परिणाम नहीं रह सकता । तो वस्त्र धारण करनेके कारण ये अन्तरङ्ग परिग्रह भी इस जीवमें लद जाते हैं । वस्त्र धारण करनेका कुछ यह प्रयोजन भी नहीं है कि जिसके बिना जीवन नहीं टिकता । जो जीवन सगम धारण करनेके लिए आवश्यक था । वस्त्र धारण करने आदिककी बातें ममतादि जाग्रत होनेकी सूचना देती हैं । धर्मके हेतुमें वस्त्रका रत्न भी उपयोग नहीं है इससे सबस्त्र मयममुक्तिका साधक नहीं हो सकता, यह बात युक्तियोंसे भी सिद्ध है, आगमसे भी सिद्ध है । तब यह मानना चाहिए कि अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन अनन्त आनन्द, अनन्त शक्तिके चतुष्टय-स्वरूपके लाभका नाम मोक्ष है । जहां अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन आनन्द शक्ति, अनन्त वीर्य आदिकका पूर्णरूपेण लाभ है वह पुरुषोमें ही सम्भव है स्त्रियोमें सम्भव नहीं है, यह बात मली प्रकार सिद्ध होती है ।

सूत्रका मूल प्रकरण—यद्यपि यह प्रसङ्ग स्त्रीमुक्तिके निषेधके लिए न था, इसका मूल प्रकरण तो एक निरावरण प्रत्यक्ष ज्ञानके सिद्ध करनेका चल रहा था कि सामग्रीविशेषसे जब समस्त आवरण दूर हो जाते हैं तो ऐसे अतीन्द्रियज्ञान उत्पन्न होते हैं, जो सम्पूर्ण रूपसे ममस्त सत् पदाओंको जानते हैं । प्रत्यक्षज्ञानकी सिद्धिके सम्बन्ध में अनेक क्रमशः विवाद उत्पन्न होते-होते उन विवादोंके सिलसिलेमें यह विवाद चला कि मोक्षका लक्षण यहाँ मान लोजिये अनन्त ज्ञानादिक चतुष्टयके लाभका नाम मोक्ष है, किन्तु यह मोक्ष पुरुषोंके ही सम्भव है, स्त्रियोंके मोक्ष सम्भव नहीं । इस प्रकारका विवाद उत्पन्न होने पर यह प्रमाणित किया गया है कि स्वरूपलाभ उत्कृष्टरूपसे होनेका नाम मोक्ष है, और वह मोक्ष पुरुषोंके ही सम्भव है ।

आत्महितके पथमें वस्तुत्वकी परीक्षाका आवश्यक स्थान - आत्माका हित चैतन्यभावके शुद्ध पर्वतनेसे है, अर्थात् रागद्वेष मोह विकल्प विचार इन सबसे रहित केवल जाननमात्र रहनेमें है । जिसमें केवल अपने आपके स्वरूपका जानन ही चलता है रहता है और सहज ही जो चाहे जानन स्वभावके कारण अन्य पदार्थ जानन में चलते रहते हैं ऐसी स्थितिमें ही आत्माका हित है । यह स्थिति कैसे प्राप्त हो इस के लिये दो तरङ्गसे प्रयुक्ति लगानी होती है—एक तो सत्यका आग्रह रखनेसे और दूसरे तत्त्वोंका असहयोग करनेसे यह स्थिति प्राप्त होगी है । अर्थात् अपना जो सत्य स्वरूप है, अपने चैतन्यमात्र अस्तित्वमें जो कुछ स्वरूप है उस रूप ही अपने आपको मानने और जानने और उस ही प्रकार रहनेमें अपना एक आग्रह हो, सकल हो, यही मात्र एक सचिधे । एक तो इस सत्याग्रहकी जरूरत है, दूसरे आत्मामें जो परतत्त्व, और अधिक भाव या बाह्य क्षेत्रमें स्थित पर तत्त्व हैं, उन सबके साथ असहयोग नहीं,

वे सब अनर्थ रूप <sup>१</sup>, भिन्न हैं। उनसे योग कुछ सम्बन्ध नहीं। मैं उनमें निराला एक चैतन्य मात्र हूँ। इस ही सत्यके आग्रहके चलते परस्परवर्षोंका अग्रहयोग हो जाता है। ये दो बातें जब प्रपञ्च व युगपत् हो जाती हैं तब आत्मस्वरूपमें मग्नता होती है जिसमें ज्ञाता दृष्टाणी स्थिति बनती है। तो ज्ञानस्थिति हितरूप है। और उस स्थिति के पानेके लिए सत्यका आग्रह और असत्यका अग्रहयोग चाहिये। अब ये दोनों बतें कैसे हो ? इसीको इन शब्दोंमें कह लीजिये—उपादान और हानि। मग्नता तो आग्रह हो और असत्यका त्याग हो। ये दोनों कैसे हो इन दोनोंका उपायभूत है उपेक्षा और इन सबसे सम्बन्ध रखने वाली बात है अज्ञाननिवृत्ति। ये सब कैसे हों ? इन सब का उपाय है—वस्तुके स्वरूपका यथार्थ ज्ञान हो। तो इन सब हिनरूप बातोंके लिए यह आवश्यक हुआ कि हम पदार्थोंके स्वरूपका यथार्थ ज्ञान करें, इसीको कहते हैं अर्थसंसिद्धि। पदार्थकी समीचीन सिद्धि। जैसा उनका स्वरूप है उस प्रकार उनका परिचय होजाना इसे कहते हैं अर्थसंसिद्धि। अर्थसंसिद्धि होनी है परीक्षासे। जब हम सभी पदार्थोंके स्वरूपका परिचय करें तो उनमें परीक्षा होगी। यह ध्यान ऐसी है क्या ? तो उनकी परीक्षा होना आवश्यक है क्योंकि परीक्षा किये बिना जो भी ज्ञान किया वह ज्ञान दुर्बल रहेगा और जहाँ परीक्षापर उत्तीर्ण हो गया वह ज्ञान विषमिषेयसे अस्तिनास्तिसे जब उसका सही प्रकार निर्णय हो गया तब वह ज्ञान दृढ हो जाता है। परीक्षा होती है प्रमाणसे। तो कल्याणके लिए परीक्षा सबसे पहले आवश्यक हुई। परीक्षासे ही हम यह निर्णय कर सकते हैं कि यह माग हितरूप है और यह अहितरूप है। पदार्थका स्वरूप इस प्रकार नहीं है, पदार्थका स्वरूप ऐसा ही है।

। परीक्षामुखसूत्रप्रवचनका संचार—आत्महितके पथमें वस्तुत्वकी परीक्षा आवश्यक होनेसे पूज्य श्री भाणिकयनन्दी आचार्यने परीक्षाका जिममें दिग्दर्शन है परीक्षा से सुन्दर—सुन्दर उपायोंका जिसमें दिग्दर्शन है, जैसे कि शरीरका श्रेष्ठ अङ्ग मुख है इसी तरह परीक्षाके उपायोमें जो श्रेष्ठ उपाय है उनका वर्णन करने वाले सूत्रोंकी रचना की है और इसी कारण इस ग्रन्थका नाम परीक्षामुखसूत्र है। इस परीक्षामुखसूत्रपर अनन्तवीर्याचार्यने प्रमेयरत्नमाला टीका लिखी है। उन सूत्रोंमें जो प्रमेय भरा है, उन सूत्रोंमें जो प्रमेयका संकेत होता है जो कि रत्नकी भाँति हैं, ऐसे प्रमेयरत्नोकी माला बनाई है और फिर इसी सूत्रपर विस्तृत टीका प्रभावन्दाचार्यने की है, प्रमेय-कमलमार्तण्ड अर्थात् जा और भी मर्म प्रमेयमें भरे हुए हैं उन सब मर्मों कमलोंको विकसित करनेके लिए यह मार्तण्ड अर्थात् सूर्यकी तरह है। तो परीक्षाप्रधान इस ग्रन्थ में वर्णनका प्रारम्भ किया गया है प्रमाणके स्वरूपके परिभाषण से। तो प्रथम ही प्रमाणके स्वरूपके परिभाषणसे सम्बन्धित समस्त तर्क वितर्कोंका प्रतिपादन है।

प्रमाणके स्वरूपका परिभाषण—प्रमाण होता है ज्ञान और ऐसा ज्ञान जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये। ज्ञान ही प्रमाण ही सत्ता है क्योंकि ज्ञानमें

ही यह सामर्थ्य है कि वह हितकी प्राप्ति कराये और अहितका परिहार कराये, अतएव ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है । प्रमाणके स्वरूपके सम्बन्धमें अनेक विवाद उठे, किसीने कहा कि बहुतसे कारक जुड़ जायें उसका नाम प्रमाण है । जैसे प्रकाश आत्मा इन्द्रिय ये सारे इकट्ठे हो गए तो ये प्रमाण बन गये, पर सब इकट्ठे हो जानेपर भी क्या प्रमाणना उन सब कारकोमें है अथवा किसी एकमें है ? सब मिल करके प्रमाणका रूप नहीं बना । प्रमाणका रूप बनता है किसी एक में । जैसे प्रकाश इन्द्रिय, आत्मा ये तीन इकट्ठे हुए तो ज्ञान तो बना परन्तु यह तो बतावो कि वह ज्ञान वह प्रमाण किसी एकका परिणामन है अथवा तीनोंका ? जो अचेतन है उसमें प्रमाणता नहीं आ सकती तब किसीने यह छेड़की कि इन्द्रिय और पदार्थका जो सम्बन्ध है वह प्रमाण है, यह भी यो ठीक नहीं बैठना था कि इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध न होनेपर भी ज्ञान होता है और कभी कभी ज्ञान नहीं भी होता । ज्ञान करने वाला कोई जुदा ही तत्त्व है । तब किसीने यह प्रसङ्ग छेड़ा कि इन्द्रियका व्यापार प्रमाण है, सम्बन्ध प्रमाण नहीं है । क्योंकि उसके प्रामाण्यमें तो सङ्ग देखा गया । कभी इन्द्रियार्थका सम्बन्ध होनेपर भी ज्ञान नहीं होता, कभी सम्बन्ध बिना भी होता, पर इन्द्रियके व्यापार बिना तो ज्ञान नहीं होता, यह भी बात ठीक नहीं बैठी क्योंकि ये इन्द्रियाँ अचेतन हैं, इनके हनन चलनका व्यापार भी एक अचेतन क्रिया है, वह भी ज्ञानरूप नहीं है, वह भी इस ज्ञाताके ज्ञानके बननेमें मात्र बाह्य साधक कारण है तब किसीने कहा कि आत्माका व्यापार प्रमाण है लेकिन वह आत्मा है अज्ञानी अचेतन । उसका व्यापार अचेतन है । तो अचेतनरूप व्यापार है तो प्रमाण नह हो सकता और चेतनरूप यदि व्यापार है तो वही बात आयी, ज्ञानमाण । तब किसीने और-और प्रकारसे भी प्रमाणके सम्बन्धमें बात रखी, लेकिन सिद्ध यह हुआ कि जो स्वपरव्यवसायी ज्ञान है वही प्रमाण हो सकता है । प्रमाणका प्रयोजन है हितकी प्राप्ति हो और अहितका परिहार हो । इन दो बातोंके ढरनेमें समर्थ ज्ञान ही होता है ।

ज्ञानका स्वपरनिर्णयाकत्व—वह ज्ञान निर्णयात्मक होता है वहाँ सशय विषय अनध्यवसाय ये दोष नहीं होते । जिस ज्ञानमें निर्णय भरा हो वही ज्ञान प्रमाणरूप होता है । तो निर्णयकी बात सुनकर यहाँ क्षणिकवादी एक यह आशङ्का रखते हैं कि निर्णय तो माया है, निर्णय तो अग्रमार्थ है, सत्य तो एक निर्विकल्प तत्त्व है, वही वास्तविक प्रत्यक्ष ज्ञान है । जो ज्ञान निर्णय रखता हो वह सविकल्प है और मायारूप है । ज्ञान तो एक निर्विकल्प चेतनरूप रखा करता है, पर यह बात यो नहीं बनती कि निर्णयात्मक ज्ञानके बिना वस्तुस्वरूपकी पुष्टि नहीं हो सकती क्या मायारूप ज्ञानसे वस्तुस्वरूपकी परीक्षा होगी ? तब उस वस्तुस्वरूपकी बात सुनकर कोई बोल उठा—तो बतलाओ वस्तुस्वरूप क्या है ? अरे वही प्रमाण है और वही वस्तुस्वरूप है, अन्य कुछ नहीं है और ज्ञानके साथ कुछ न कुछ शब्द उठा करते हैं । शब्द सहित ज्ञान बनता है । तो ज्ञान भी क्या चीज है ? शब्द ही ज्ञान कहलाया, शब्दात्मक जगत

है, शब्दात्मक ज्ञान है, इसलिए एक शब्दाद्वैत ही तत्त्व है । शब्दानुविद्धता ज्ञानमें होनी है, यह एक पक्ष आया, लेकिन यह बात युक्त यों नहीं है कि जिनने शब्दानुगामी ज्ञान हैं वे सब छद्मस्थोके ही कोई कोई ज्ञान हैं, वहाँपर भी ज्ञान और शब्द एक नहीं हो जाते । वहाँ भी वे दो तत्त्व हैं लेकिन ज्ञानके साथ श्रुतबोधका व्यक्त करने वाले अन्त-जल्प होते हैं, वहाँ भी प्रामाण्य बोधमें है । तब यही सिद्ध हुआ कि स्वपरव्यवसायी ज्ञान ही प्रमाण होता है और उसमें स्वका भी निर्णय भरा है । जो भी ज्ञान पदार्थको ठीक समझता है वह अपना निर्णय करता हुआ ही रहता है । कोईमा ज्ञान ऐसा नहीं है कि जो पदार्थको तो व्यवस्था बनाये और अपने बारेमें सशय रखे कि यह जो ज्ञान हुआ है वह सही या नहीं । अगर ज्ञानमें सशय है तो उस ज्ञानके द्वारा जिस पदार्थको जाना है उस पदार्थमें भी सशय हो बैठेगा, इसलिए ज्ञान वही प्रमाण है जो स्वका निर्णय रखे और परका भी निर्णय रखे ।

मर्थसद्भावके विरोधपर विचार—यहाँ किसीने यह भी छेड़ की कि स्व और पर ऐसी दो बातें कहीं है ही नहीं । जो कुछ है वह सब एक है और वह ब्रह्मस्वरूप है ब्रह्मके अतिरिक्त जगत्में और कुछ नहीं है, लेकिन ब्रह्म ही केवल एक तत्त्व है तब वही रहा भाये, फिर यह सब कुछ दृश्यमान समागम ये व्यवहार ये विद्वम्बनायें ये खट-पट कहाँसे हो उठे ? कोई कहे कि ये सब मायासे उत्पन्न हुये तो माया भी कोई चीज है ना, अगर नहीं है, असत् है तो असत्से कुछ नहीं हुआ करता । तब एक ही तत्त्व है यह बात तो न रही । तो इसपर क्षणिकवादी बोले कि ब्रह्म तो तत्त्व नहीं किन्तु एक ज्ञान ही तत्त्व है । जो कुछ है वह सब एक है । जो कुछ है वह सब ज्ञान है और वह क्षण-क्षणमें नया-नया पैदा होता है । जो दिख रहे हैं भीट ईंट मकान चणैरह, ये सब क्या हैं ? ये कुछ नहीं हैं । ये हमारे ज्ञानकी कल्पोल हैं, सब ज्ञानात्मक हैं सब प्रतिभासस्वरूप है । तो ज्ञान ही मात्र एक तत्त्व है लेकिन यह बात नहीं बनती कि ज्ञानका काम फिर क्या रहा ? ज्ञान किसे कहते हैं ? ज्ञान जाननेको कहते हैं और जानना किसी विषयका ही हुआ करता है । कुछ भी बात ज्ञेय तो होना ही चाहिये । ज्ञेयके बिना ज्ञानका कोई स्वरूप नहीं बनता । इस विषयपर बहुत चर्चा बली । तब उसी सिद्धान्तका कोई दूसरा अनुयायी कहता है कि ज्ञान ही तत्त्व है, यह तो समझना भाव्यम है, यह भी इस रूपमें ठीक नहीं किन्तु शून्य ही तत्त्व है । जब हम उस ज्ञानके स्वरूपपर विचार करते हैं कि वह ज्ञान केवल जिसमें कोई परपदार्थ नहीं है, प्रतिभास में ज्ञान ही ज्ञान है तो ऐसी दृष्टिमें कुछ भी नजर नहीं आता तो आखिर ज्ञानमात्र ही तत्त्व है यह तो उपाय है पर तत्त्व वास्तवमें शून्य है । उस शून्यका परिज्ञान करनेसे ही आत्माके सकट दूर होते हैं । तब इसी सिद्धान्तका एक अनुयायी बोला कि शून्य ही तो नहीं । शून्य ही सब कुछ है तो फिर करना क्या रहा ? शून्य तत्त्व नहीं किन्तु ऐसा चित्रित ज्ञान जिस ज्ञानमें ये समस्त आकार प्रतिविम्बित होते हैं ऐसा चित्र विविध ज्ञान ही एक स्वरूप को रखकर उत्त्व बनता है । इतना कुछ वर्णन करनेके बाद जो

कुछ भौतिकवादी लोग सुन रहे थे उनसे आखिर न रहा गया तो बोले कि यह सब प्रलाप मात्र है। ज्ञान क्या है ? एक विद्युत है, बिजली है जो कि पृथ्वी, जल, अग्नि वायु आदिक अनेक सयोगोसे उत्पन्न हुई है उसका कोई अलग अस्तित्व नहीं है लेकिन यह बात भी यो सिद्ध न हो सकी कि कोई किसी रूप परिणमता है तो अपनी जातिका उत्सर्जन न करके ही परिणमता है। ये भौतिक पदार्थ स्वयं ज्ञानशून्य है। ये मिल्कर परिणमे तो ज्ञानरूपताको उत्पन्न नहीं कर सकते।

ज्ञानके स्वरूपपर चर्चा— इस ज्ञानके सम्बन्धमे जिसका कि स्वरूपके परिभाषणके द्वारासे वर्णन किया है। अनेक लोग अनेक प्रकारके आशय रखते हैं। किन्हीका आशय है कि ज्ञान क्या है ? पदार्थका आकार है वह ज्ञान है। ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न होते है और पदार्थका आकार लिए हुए होते हैं। ज्ञानका आधारभूत कोई स्वतंत्र आत्मा नहीं है। तब इन साकार ज्ञानवादियोंका भी समाधान दिया गया कि स्वयं कृत्रिम नहीं है तो आकार आया किससे ? किन्ने उसको ग्रहण किया। पदार्थने आकार तो सोपा पर ग्रहण किसने किया ? उस ग्राहक तत्त्वको माने बिना तो यह बात बन नहीं सकती और आकार सोपनेकी भी बात भी अयुक्त है यो सक्षेप रूपमे इन सब अज्ञानवादियों का कुछ संकेत दिया है। इसके स्वरूप और विसम्बादोमे तो बहुत समय लगा है पर एक साधारण रूपसे यहाँ तक यह सिद्ध किया गया कि ज्ञान ही प्रमाण है और और उस ज्ञानमें दोषुली आभा है स्वका भी निर्णय रखे और परका भी।

ज्ञानप्रयोगमे स्वपर प्रकाशकत्वकी भांकी— जैसे लोग बोलते ही हैं कि मैं अपने ज्ञानके द्वारा इन जीवोको जानता हूँ तो इसमे कितनी चीजोका प्रतिभास आ गया ? मैं जानता हूँ इसमे मैंका भी प्रतिभास हुआ। जीवोको जानता हूँ, तो जीवोका भी प्रतिभास हुआ ज्ञानके द्वारा जानता हूँ तो उसे निजी साधनका भी प्रतिभास हुआ। किन्ने यह कहा कि ज्ञान स्वयं-स्वयको नहीं जानता, अन्य ज्ञानके द्वारा जाना जाता है, लेकिन जो ज्ञान स्वयको न जाने, दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना जाय उस ज्ञानमें स्पष्टता नहीं आ सकती। तथा अभी जिन ज्ञानसे हमने जाना उम ज्ञानकी जानकारीके लिए अब ज्ञान चाहिये और उस अन्य ज्ञानकी जानकारीके लिए अन्य ज्ञान चाहिये, तो ज्ञान का ही स्वरूप बनना कठिन हो जायगा, फिर पदार्थोंके जाननेका तो अवसर ही कब पायगा ? इससे यह निर्णय रखना चाहिये कि ज्ञान ही प्रमाण है और ज्ञानसे ही वस्तु के स्वरूपकी परीक्षा है। जैसे दीपक है वह अपने आपको भी उजलेमे रखता है और अन्य पदार्थोंको भी ज्ञान उजलेमे करता है, इसी तरह ज्ञान स्वयंका भी ज्ञान करता है और अन्य पदार्थोंका भी ज्ञान करता है।

ज्ञानका स्वरूप: व परतः प्रामाण्य - यह ज्ञान ठीक है ऐसी ठीकाई अर्थात् ज्ञान प्रामाण्य अभी-कभी तो स्वयमेव हो जाता है। जिन चीजोको हम रोज-रोज

देखते रहते है, बहुत बार जानते रहते हैं उन चर्चोका जब कभी हग ज्ञान करते हैं तो उनकी प्रमाणता हमारे ज्ञानमें स्वयमेव हो जाती है। जैसे जिस मार्गसे रोज जाते हैं तो उस मार्गमें थोड़ी दूर चलकर नदी अथवा कुवाँ मिलता है, वज्रा वह ज्ञान करता है कि यहाँ नदी है ही और उसका निर्णय करनेमें उसे अधिक सोचना नहीं पड़ता। तुरन्त सही ज्ञान होता है और सिज म गँस कभी गये ही नहीं उस म.गसे जानेका भीका पड गया और लग गयी प्या तो अब मोषते हैं कि कहीं पानीका ठिकाना हो जाय कही दूर पर मेढकोकी आवाज सु आयी दी, सोचा कि वहाँ जल होगा। चलता गया। आगे चल कर उसे फूटे घडे नजर आये तो निर्णय कर लिया कि यहाँ पानी अवश्य है, थोड़ी दूर जाकर उसे कोई महिला या पुरुष पानी भरकर लिए जाता हुआ दिखा। तो उस पुरुष की प्रमाणता पर से हुई।

प्रमाणके भेदोकी चर्चा ज्ञान स्व और परका जन्मने वाला होता है यह सिद्ध करनेके बाद फिर उस ज्ञानके भेद बताये गए हैं कि ज्ञान दो तरहका होते हैं—एक प्रत्यक्ष ज्ञान और एक परोक्ष ज्ञान। जो स्पष्ट जाने उसे प्रत्यक्षज्ञान कहते हैं और जो अस्पष्ट जाने उसे परोक्षज्ञान कहते हैं। किस ही साधनसे ज्ञान होता हो या तो वह स्पष्ट जानने वाला होगा या अस्पष्ट। इन तर्ह प्रमाणके दो भेद न मानकर क्षणिक-वादी कहता है कि प्रमाण दो तरहका तो है पर वह है प्रत्यक्ष और अनुमान। लेकिन ये भेद यो ठीक नहीं बैठते कि भेद किये जाते हैं इस ढंगसे कि जिसका भेद करना है उसका कोई अश छूटे नहीं, तो भेद बनता है पर प्रत्यक्ष और अनुमान इतना ही मात्र भेद करनेमें जो अन्य ज्ञान है स्मरण है प्रत्यभिज्ञान है तर्कवितर्क। ये सब तो उसमें नहीं आये।<sup>१</sup> कोई कहे कि एक ही प्रमाण है—प्रत्यक्ष जो आँखि देखा, जो नजरमें आया वही एक ज्ञान है। तो कहते हैं कि उस प्रत्यक्षकी भी सिद्धि प्रत्यक्षमात्रसे नहीं की जा सकती एक ही ज्ञान है—प्रत्यक्ष। इसका तो अर्थ है कि जा हमे जानकारीमें आया वही तो है अन्य कुछ नहीं। भला वतलावो दूसरेका जो आत्मा है उसमें भी ज्ञान है कि नहीं? उसका ज्ञान हमें कैसे हो? प्रत्यक्षसे तो होता नहीं, तुमने अपना जैसा भाव समझकर अनुमानसे ही तो जाना। तो न केवन प्रत्यक्ष यो कह सकने, न प्रत्यक्ष, अनुमान यो कह सकते। किसीने तीन भेद किये किसीने चार पाँच। किसीने प्रत्यक्ष अनुमान आगम अर्था पत्ति, उपमान अभाव भेद किये पर ये सब भेद त्यक्तेतर हैं व पुनरुक्त हैं। उपमान तो प्रत्यभिज्ञानमें सामिल होता है। यदि उपमानको अलग प्रमाण मानते हो तो<sup>२</sup> विसदृशताका ज्ञान किम प्रमाणमें जायगा। अर्थापत्ति अनुमानमें गमित होता है, अभाव<sup>३</sup> सभीमें गमित होता है। जिसके द्वारा अभाव जाना है अभाव उसमें मापिल होता है।

प्रत्यक्ष ज्ञानके स्वरूपकी चर्चा—प्रत्यक्षके भेदकी कुछ आलोचना करके अब प्रत्यक्षके स्वरूपके निर्णय पर उतरें। प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जो निर्मल ज्ञान हो। विशद ज्ञान ही प्रत्यक्ष है। इन्द्रिय और पदार्थके आँख और पदार्थके सम्बन्धसे प्रत्यक्ष

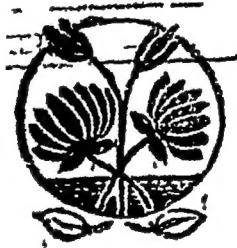
नहीं कह सकते । यह ज्ञान आत्मासे ही उत्पन्न होता है, कहीं पदार्थोंसे उत्पन्न नहीं होता, कहीं प्रकाश आदिक कारणोंसे उत्पन्न नहीं होता । और यह ज्ञान जब एकदेश स्पष्ट रहता है तब तो कहते हैं साव्यवहारिक प्रत्यक्ष । और उसके ज्ञानकी आवरण करने वाले कर्मोंका सर्वथा क्षय हो जाता है, उस समय जो सर्वका ज्ञान होता है वह कहलाता है पूर्ण प्रत्यक्ष ज्ञान । उस ज्ञानको कमोने ढका है अर्थात् कर्मोंकी आवरणका निमित्त पाकर ज्ञानस्वरूप निर्मल व पूर्ण अवस्थामे नहीं रहता आया है । समयसे, सम्यक्त्वसे, तत्त्वज्ञानसे, उपायोसे उन कर्मोंका सम्बन्ध होता और निर्जरा होनी । तब आवरणका अपाय होता और यह ज्ञान सबका जानने वाला होता है ।

निरावरण ज्ञानके सर्वज्ञत्वपर किये गये विरोधपर विचार—यहाँ ईश्वरकृतृत्ववादीने यह कहा कि कर्मोंका आवरण दूर होनेसे सर्वज्ञता नहीं होती, किन्तु कोई अनादिमुक्त सदा शिव ईश्वर हो है वही सदा से सर्वज्ञ रहता आया । उस एक को छोड़कर कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता । वह सर्वज्ञ इस कारण है कि वह सारे विश्वको करने वाला है । जो सबको न जाने वह सबको कर कैसे सकता । इस सम्बन्ध में विस्तार रूपसे समाधान दिया गया कि पदार्थ इस प्रकार नहीं बना करते हैं । पदार्थोंकी योग्यतासे ही हुआ करती है । ईश्वर तो अनन्त ज्ञान दर्शने आनन्द शक्ति-मय विशुद्ध पवित्र चेतन है । तब प्रकृतिवादी यह बोलते हैं कि ऐसा अनादिमुक्त ईश्वर तो सर्वज्ञ नहीं, क्योंकि आवरणके दूर होनेपर ही सर्वज्ञता प्रकट होती है । मगर वह आवरण प्रकृतिपर छाया है और आवरण दूर होनेपर प्रकृति सर्वज्ञ बनता है । क्योंकि प्रकृति सबका करने वाली है, इस सम्बन्धमें विस्तारसे निराकरण होनेपर फिर कोई ईश्वर प्रकृतिवादी कहते हैं कि केवल प्रकृति नहीं बनाती जगतको, किन्तु प्रकृतिका सहयोग पाकर ईश्वर बनाता है । इस सम्बन्धमें भी विचार किया गया कि जब प्रकृतिमें भी कर्तापन नहीं है ईश्वरमें भी कर्तापन नहीं है तो मिल करके भी भी कर्ता न नहीं हो सकता । जब ये दोनों नित्य हैं तो नित्यमें कभी विकार नहीं होता तो इनमें सहयोगसे भी कुछ अतिशय आ नहीं सकता, कैसे यह सम्भव है कि इस जगतकी रचना बराबर इस कमसे होती चली जाय, जहाँ कोई गड़बड़ी न हो और न यह अन्यवस्था हो कि रचना प्रलय अवस्थिति सब एक साथ न हो । ये सब व्यर्थ ये तो पदार्थके स्वरूपके ही कारण हैं, और पदार्थके स्वरूपका निर्णय कराने लिये इस ग्रन्थमें प्रतिपादन हुआ है ।

ज्ञानके निर्णयका महत्त्व—यहाँ तक प्रमाणके स्वरूपके परिभाषणसे प्रारम्भ करके यह सिद्ध किया गया कि ज्ञान ही तक हितरूप है, ज्ञान ही प्रमाण है, ज्ञानका ही हमें निर्णय करना है । ज्ञानसे ही हम समस्त परपदार्थोंका निर्णय कर हैं, अतः हमें उस ज्ञानकी खोज करना चाहिए, ज्ञानका निर्णय करना चाहिए । अतः उस ज्ञानका ही स्वरूप जानें कि वह ज्ञान क्या है जिस ज्ञानके द्वारा हम इस



समस्त पदार्थोंको जानते रहते हैं । वह ज्ञान मैं ही हूँ, मेरेसे अलग ज्ञान नहीं है, केवल ज्ञानमात्र हूँ । ज्ञानस्वरूपको छोड़कर मेरा और कोई स्वरूप नहीं है । जो, हिंसा रूप है, शरण— रूप है, सर्व व्यवस्था करने वाला है, अपने लिए पूरा महत्त्व रखता है वह सब मैं ही तो हूँ । मैं अपने आपकी शरणमें आऊँ तो मुझे हित मिल सकता है । और मैं अपनी शरणको छोड़कर, अपने ज्ञानस्वरूपको छोड़कर बाहरी चीजोंमें लगूँ तो मेरी ऐसी ही घटनाएँ, जन्म मरण करना बना रहेगा जहाँ मेरा कुछ भी हित नहीं है ।



1